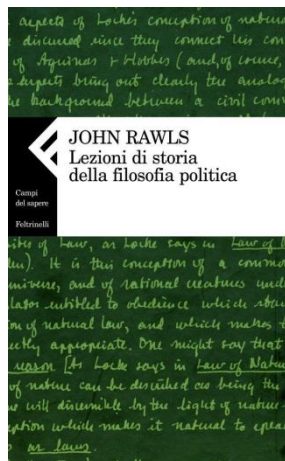


John Rawls

LEZIONI DI STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA



Questo volume è la traduzione dei corsi di storia della filosofia politica che John Rawls tenne ad Harvard a partire dalla metà degli anni sessanta, sino alla conclusione della sua attività accademica a metà degli anni novanta del secolo scorso. Rawls vi discute le concezioni dei fondatori del pensiero politico moderno: Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Mill e Marx. Lo scopo che Rawls si prefigge è quello di enucleare le idee che caratterizzano il liberalismo come teoria politica della giustizia all'interno della tradizione del costituzionalismo democratico. Ne emerge un affascinante confronto non solo con le grandi figure della tradizione contrattualista, ma anche con le obiezioni e revisioni di alcuni dei suoi critici più importanti: dalla dottrina dell'utilità pubblica di Hume, al liberalismo utilitarista di J.S. Mill, alla critica marxiana al capitalismo liberale. Come scrive Salvatore Veca nella sua Nota introduttiva, una delle ragioni fondamentali dell'importanza di quest'opera risiede nel "vivido repertorio di possibilità concettuali e di prospettive teoriche fra loro alternative, in tensione costante con i nostri impegni concettuali e le nostre prospettive teoriche", e nella possibilità per il lettore di "aggirarsi nel cantiere e nel laboratorio della costruzione della teoria della giustizia come equità".



John Rawls

LEZIONI DI STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Feltrinelli

A cura di: Samuel Freeman

Traduzione di: Valeria Ottonelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana "Campi del sapere" marzo 2009

ISBN edizione cartacea: 978-88-07-10445-9

Nota all'edizione italiana

di Salvatore Veca

Questo volume è la traduzione italiana, a opera di Valeria Ottonelli, dei corsi di lezioni sulla storia della filosofia politica che John Rawls ha costantemente e regolarmente tenuto ad Harvard a partire dalla metà degli anni sessanta, sino alla conclusione della sua attività accademica alla metà degli anni novanta del secolo scorso. Come ricorda nella sua *Prefazione* il curatore dell'opera, Samuel Freeman, l'autore di *Una teoria della giustizia* e di *Liberalismo politico* ha resistito per lungo tempo alla proposta di pubblicare i testi dei suoi corsi, che faceva circolare fra le sue studentesse e i suoi studenti, cui sono espressamente dedicati. Rawls accettò la pubblicazione delle *Lezioni di storia della filosofia politica* solo dopo aver acconsentito alla pubblicazione del libro gemello, che include le sue *Lezioni di storia della filosofia morale*, a cura di Barbara Herman, uscito nel 2000 in originale e pubblicato da Feltrinelli in traduzione italiana a cura di Paola Palminiello nel 2004.

Nella mia *Nota all'edizione italiana* dell'imponente volume sulla storia della filosofia morale, richiamavo l'attenzione su almeno tre tipi di ragioni che rendono conto dell'importanza filosofica di quell'opera. In primo luogo, la possibilità per il lettore di aggirarsi nel cantiere e nel laboratorio della costruzione della teoria della giustizia come equità, in un confronto serrato con la tradizione della teoria etica moderna.

In secondo luogo, l'elogio della dimensione storica delle idee e delle teorie filosofiche, che si presenta nella forma di un vivido

repertorio di possibilità concettuali e di prospettive teoriche fra loro alternative, in tensione costante con i nostri impegni concettuali e le nostre prospettive teoriche.

In terzo luogo, concludevo sostenendo che le *Lezioni di storia della filosofia morale* esemplificavano al meglio la fisionomia inconfondibile della lunga e tenace indagine filosofica dell'autore di *Una teoria della giustizia*. Una fisionomia che è facilmente riconoscibile nella forma della persistente dedizione di Rawls alla filosofia come professione o, se si preferisce, come "onesto mestiere".

Non è difficile ritrovare i tre tipi di ragioni dell'importanza filosofica nel caso di questo volume di *Lezioni di storia della filosofia politica*. Basta pensare, per il primo tipo, al confronto sistematico con la tradizione del contratto sociale nelle versioni di Thomas Hobbes e, soprattutto, di John Locke e Jean-Jacques Rousseau, e con la tradizione dell'utilitarismo nelle versioni di David Hume, John Stuart Mill e, soprattutto, di Henry Sidgwick. Il secondo tipo di ragioni sembra a me semplificato al meglio dal confronto con la lezione di Karl Marx, un confronto che varia nel tempo e prende sul serio, alla fine, un'interpretazione di Marx come teorico della giustizia sociale. Per quanto riguarda il terzo tipo di ragioni, quello che ha a che vedere con la fisionomia inconfondibile dell'autore di *Una teoria della giustizia*, e con la faccenda della sua dedizione alla filosofia come professione, vorrei dedicare ora alcune osservazioni, delineando un semplice *portrait* di una delle figure intellettuali più significative e influenti della seconda metà del secolo scorso, e riformulando alcune idee che ho presentato nel 2006 in un capitolo sulla lezione di Rawls nel mio ultimo libro, *Le cose della vita*.

John Rawls o della filosofia politica nel ventesimo secolo. Era stato questo *l'incipit* che a me parve più appropriato quando, all'indomani della sua morte, mi chiesero di fissare alcune idee per un ricordo del grande filosofo di Harvard. Le ragioni della scelta di quell'espressione erano dopo tutto elementari. Per rendersene conto, basta considerare un semplice fatto, sorprendentemente non

controverso nell'ambito del lavoro filosofico. La ricerca di Rawls sull'idea di giustizia sociale, avviata alla metà degli anni cinquanta e sviluppata sino agli ultimi anni novanta del secolo da poco concluso, ha dato luogo a un vero e proprio paradigma. Rawls ha definito il quadro di sfondo entro cui lavorare. Ha formulato i problemi principali entro quel quadro di sfondo. Ha avviato con le sue soluzioni e le sue tesi, prospettate con una luminosa intelligenza filosofica e una tenace e meditata convinzione civile, una gamma vasta e feconda di controversie filosofiche. Ha delineato in modo innovativo i confini dello spazio appropriato per le prospettive e le tesi di teorie politiche normative in competizione fra loro. In questo senso, quella di Rawls è stata una vicenda intellettuale, cui si addicono il riconoscimento e l'elogio di chi indaghi ed esplori le grammatiche della creazione.

La sua figura intellettuale ha di fatto dominato negli ultimi trent'anni del Novecento, a partire dalla pubblicazione nel 1971 del suo capolavoro, *Una teoria della giustizia*. Credo che in proposito non ci sia un riconoscimento più nitido e perspicuo di quello espresso da un altro grande filosofo, uno dei suoi critici più severi, acuti e influenti, Robert Nozick: "ora i filosofi politici devono lavorare all'interno della teoria di Rawls o chiarire perché non lo fanno". Aggiungo che la cosa non riguarda solo i cantieri dei filosofi e delle filosofe politiche e i loro lavori perennemente in corso. Come notavo presentando ventisette anni fa al lettore l'edizione italiana di *Una teoria della giustizia*, pubblicata da Feltrinelli nel 1982 a cura di Sebastiano Maffettone, come accade a ogni grande filosofo, la creazione di Rawls ha finito per esercitare con la sua opera un'ampia gamma di effetti e di trasformazioni anche sul lavoro intellettuale di scienziati sociali che operano nei cantieri dei saperi della società. Nei variegati e mutevoli ambiti della teoria giuridica, economica, politologica, psicologica, storica o sociologica.

Il *portrait* può proseguire così. Proponiamoci di corroborare le ragioni dell'*incipit*, che avevo scelto, e di renderle più precise, rispondendo a tre domande a proposito della lezione di Rawls. Chiediamoci, in primo luogo, quale sia propriamente il contributo

creativo e innovativo che l'autore di *Una teoria della giustizia* ha dato alla filosofia politica del ventesimo secolo. In secondo luogo, chiediamoci quali siano le fasi distinte e salienti della lunga ricerca di Rawls o, più precisamente, quali siano le distinte circostanze di incertezza significativa che hanno chiesto teoria. Chiediamoci, in terzo luogo, quali siano i problemi principali che, nelle distinte fasi dell'indagine, Rawls ha cercato di risolvere o su cui ha cercato di gettar luce. Suggerisco, in conclusione, in che senso le risposte alle tre domande inducano a una lieve riformulazione dell'*incipit*.

Cominciamo chiedendoci quale sia la natura dei contributi principali che Rawls ha dato alla filosofia politica. Rispondo così: il primo contributo coincide con la ridefinizione della sua natura, dei suoi fini, dei suoi metodi e della sua portata. Questo non è stato naturalmente lo scopo principale della ricerca filosofica di Rawls. Possiamo dire che questo è stato piuttosto uno dei suoi effetti più importanti e influenti. Come ho detto, l'effetto della ricerca filosofica di Rawls consiste propriamente nell'istituzione di un paradigma o di un vero e proprio programma di ricerca. Negli anni in cui Isaiah Berlin si chiedeva se esistesse ancora qualcosa come la teoria politica, negli anni in cui dominante nell'ortodossia filosofica era una qualche prospettiva metaetica e in cui preziose risorse intellettuali venivano alacramente investite nell'ambito della costruzione di una scienza politica e di teorie politiche positive, descrittive o esplicative, Rawls affidava alla costruzione di una vera e propria teoria normativa della *polis* il compito di definire i tratti salienti di una società giusta e di offrire in tal modo i criteri del giudizio politico riflessivo.

Una teoria normativa, che mirava a risolvere il problema cruciale della *giustificazione*, doveva esplicitare le ragioni a favore dei principi di giustizia per il giudizio politico sulle istituzioni di base e le principali pratiche sociali di una forma di convivenza democratica degna di lode o meno degna di biasimo. Così, come spesso accade nei casi di migliore esemplificazione della ricerca filosofica, una ricerca che – come mostrano le *Lezioni di storia della filosofia morale* e, ora, questo volume di *Lezioni di storia della filosofia politica* – non può sfuggire al proprio tempo nella storia del

suo variegato e meticcio repertorio di prospettive e di modi di guardare le cose, il problema classico e ricorrente della società giusta e del giudizio sulle condizioni di una società bene ordinata e del buon ordine politico tornava a essere centrale per la ricerca filosofica. Ma nell'ordine del giorno della ricerca in filosofia politica sembrava necessario procedere a una innovazione. E, come sempre in filosofia, nella tensione aperta con il repertorio ereditato dei modi di guardare le cose (un repertorio che, come sappiamo, Rawls nel suo lungo insegnamento ci ha indotto a considerare non come un *archivio*, ma come una *parte* importante della ricerca filosofica), la faccenda difficile era quella di trovare domande nuove. Domande illuminanti, che sostituissero quelle abituali, pigre e obsolete. Modi nuovi di guardare le cose. La proposta audace era allora quella di sostituire le domande su che cosa significassero enunciati a proposito della giustizia o dell'ingiustizia di qualcosa con le domande su *che cosa* fosse giusto o ingiusto e per quali ragioni.

In questo senso preciso, il primo retaggio della costruzione rawlsiana consiste nella definizione di uno spazio concettuale in cui chi fa teoria mira a rintracciare grammatiche generative degli enunciati a proposito del giusto e dell'ingiusto o, potremmo anche dire con Paul Ricoeur, mira all'esame degli impieghi del predicato "giusto" entro le pratiche discorsive sulla giustizia. Rawls ha inaugurato, con il suo gesto teorico, lo spazio dei discorsi sulla giustizia. Naturalmente, questo spazio è al tempo stesso il luogo delle tensioni e del corpo a corpo fra modi differenti e distinti di interpretare il concetto di giustizia: un concetto, più concezioni.

Il secondo contributo che Rawls ha dato alla filosofia politica e ha consegnato a noi eredi – ammiratori o critici, devoti o scettici, ironici o romantici – coincide con lo scopo principale della sua teoria della giustizia come equità. Come ha osservato Alan Ryan, sono almeno due le intuizioni fondamentali che guidano Rawls nella costruzione della complessa struttura argomentativa della sua teoria. La prima è quella secondo cui l'utilitarismo come teoria della giustizia non prende sul serio la separazione delle persone e avanza una pretesa di giustificazione per le istituzioni di una società bene ordinata sulla base di un obiettivo di massimizzazione

di una qualche grandezza sociale, variamente interpretata come benessere collettivo, utilità aggregata, utilità media o utilità media attesa.

Negli anni in cui l'autore di una teoria della giustizia come equità elabora passo dopo passo, per approssimazioni e slittamenti successivi, la sua concezione sistematica e globalmente alternativa all'utilitarismo, è infatti quest'ultimo, in una qualche sua versione, a costituire il paradigma dominante, implicito o esplicito, per la teoria politica normativa. Si osservi che il credo utilitaristico non ha solo un illustre *pedigree* intellettuale. Come leggiamo in questo volume, Rawls si mette alla prova sistematicamente e a più riprese con la lezione di Hume e di Mill, piuttosto che con quella di Sidgwick. Il credo utilitaristico possiede anche una generalità di applicazione che lo rende attraente per una varietà di regimi e assetti politici. L'argomento che giustifica il disegno delle istituzioni sulla base di obiettivi di benessere collettivo è un argomento forte e influente tanto per maggioranze democratiche, quanto per *élites* autocratiche. Esso fornisce e promette risorse di legittimità per politiche di allocazione o distribuzione di costi e benefici che, massimizzando l'utilità sociale, mirano a produrre il massimo benessere per l'intera società.

Com'è facile vedere, i costi imposti ad alcuni vengono così compensati con i maggiori benefici prodotti per i più. Qualsiasi valore sociale, sia esso esemplificato da libertà, equità, eguaglianza, diritti, capacità o opportunità per le persone, entra in tal modo nel calcolo sociale degli interessi. La conclusione appropriata è allora la seguente: diremo che, nella prospettiva dell'utilitarismo come teoria della giustizia, l'esito che distribuisce fra persone differenti costi e benefici è determinato da una sorta di applicazione razionale di un principio di efficienza sociale. Se prendiamo sul serio la separazione fra le persone, il fatto saliente per una teoria della giustizia non sarà più esemplificato dal benessere collettivo, quanto dal fatto ulteriore che, alla fine, alcuni saranno senza loro responsabilità *vincenti* sociali e altri saranno senza loro responsabilità *perdenti* sociali, punto e basta. E se si siamo disposti ad adottare questa prospettiva e a vedere così le cose, allora diventa

fondamentale disporre di un criterio per valutare e giudicare l'*equità* della distribuzione di costi e benefici fra persone che, in quanto cittadini o cittadine di una società democratica, hanno diritto alla stessa considerazione e rispetto. Hanno eguale dignità.

Si consideri: è la semplice idea di valore dell'*eguaglianza democratica* e degli eguali diritti di cittadinanza che ci chiede questo. Come accennerò più avanti, il teorema della giustizia come equità è inferito da assiomi che fissano l'interpretazione dell'eguale sorte di cittadinanza democratica. E i principi della teoria della giustizia come equità devono allora, in questo senso, orientarci nel giudizio sulle istituzioni di base, sulle scelte e sulle politiche pubbliche, funzionando come criteri per la valutazione e la giustificazione.

La seconda intuizione fondamentale di Rawls è strettamente connessa a questa conclusione. Essa consiste nella riabilitazione della venerabile e dimenticata tradizione del contratto sociale, la tradizione di Locke, di Rousseau e, soprattutto, di Kant. Al pensiero di Kant è dedicata buona parte delle *Lezioni di storia della filosofia morale*, mentre Locke e Rousseau sono al centro delle *Lezioni di storia della filosofia politica*. Il test dell'equità per le istituzioni si riformula nei termini familiari alla tradizione del contratto sociale, assumendo la fisionomia – in un senso più astratto e generale – di un problema di scelta collettiva. Così la questione cruciale per ogni teoria normativa, quella della *giustificazione*, si riformula nei termini di una questione di *deliberazione*. Ed è questo, e non altro, il senso preciso in cui la teoria della giustizia come equità è una teoria contrattualistica. (Negli anni ottanta ho fatto molta fatica a rendere chiaro il senso del contrattualismo di Rawls. Ricordo in proposito, al meglio, le discussioni appassionate e ricorrenti con Norberto Bobbio nei mitici seminari di Filosofia politica della Fondazione Feltrinelli. Ci sono voluti, in ogni caso, molti anni per dissipare gli equivoci correnti nella discussione pubblica a proposito di contrattualismo e neocontrattualismo.)

Adottando in modo originale la teoria della scelta collettiva, Rawls costruisce il suo test di equità per le istituzioni e le pratiche sociali, specificando le caratteristiche di una situazione di scelta in

cui le parti sono chiamate, in un modo intuitivamente appropriato agli scopi di una teoria della giustizia, a selezionare i principi destinati a modellare il disegno delle istituzioni di base di una società giusta. Il celebre velo d'ignoranza, sotto cui le parti deliberano, e l'informazione loro concessa a proposito dei fatti generali costituiscono, in certo senso, gli assiomi o i postulati della teoria della scelta di equità, in un senso affine ai postulati del celebre teorema della scelta democratica di Kenneth Arrow. Com'è noto, il teorema di Rawls seleziona, nel contesto della scelta in posizione originaria, i due principi di giustizia sociale nel loro ordinamento lessicale: il principio di libertà e il principio di differenza.

L'idea soggiacente all'interpretazione della situazione di scelta nei termini di una posizione originaria è in fondo tanto feconda quanto elementare. Una situazione iniziale di scelta che miri a selezionare principi di *equità* deve essere, a sua volta, *equa*. E l'equità nella scelta, come aveva mostrato Rousseau nella sua critica del patto iniquo nel pionieristico secondo *Discours*, è guadagnata grazie al velo di ignoranza che genera simmetria fra i partecipanti. Nella classe degli esiti di accordo siamo tenuti a selezionare quegli esiti cui si pervenga a partire da una situazione iniziale equa. Potremo così riconoscere come equi solo gli esiti di procedure di scelta dei partecipanti a una forma di vita in comune, che presuppongono equità per ciascun partecipante alla procedura. Ed è questo, e non altro, che rende conto della natura specifica del contrattualismo che è proprio della versione favorita da Rawls. La teoria del *contratto* di Rawls non è una teoria della *contrattazione*.

Come ho detto, sono convinto che il teorema della giustizia come equità derivi per inferenza da un insieme di assiomi che specificano l'idea politica fondamentale della teoria, l'idea di *eguaglianza democratica*. Il punto di vista che dobbiamo adottare per il giudizio politico sulla giustizia di istituzioni e pratiche sociali non è altro che quello dell'eguale sorte di cittadinanza democratica. Questa è del resto la conclusione che si può trarre senza difficoltà dalla versione che lo stesso Rawls ha voluto dare, alla fine del suo percorso teorico complessivo, nelle lezioni raccolte e sistemate da

Erin Kelly nel libro, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, uscito nel 2001 e pubblicato da Feltrinelli in traduzione italiana a cura di Gianlazzaro Rigamonti nel 2002. Aggiungo che questa idea, che è alla base dell'argomento sugli eguali diritti fondamentali delle persone, è connessa nel teorema dell'equità all'idea degli equi termini di cooperazione sociale nel tempo.

Così, la costruzione rawlsiana dello spazio concettuale della giustizia come equità consiste propriamente nella connessione fra le due idee fondamentali della persona morale libera ed eguale e della cooperazione sociale, modellata durevolmente nel tempo da uno schema di reciprocità. E i due contributi principali di Rawls alla filosofia politica hanno, in almeno un senso, il carattere distintivo dell'architettura filosofica. Essi sono, al tempo stesso, l'esito di un modo di guardare al mondo politico e sociale come a un cantiere di possibilità, e di un impegno teorico mirante propriamente all'edificazione di una concezione di giustizia che sia coerente con il maggior valore delle possibilità politiche e istituzionali, entro lo spazio che il mondo ci concede. Del fare architettonico la teoria di Rawls ha la *gravitas*.

Per rispondere alla seconda domanda, vediamo ora per sommi capi quali sono le fasi salienti della lunga ricerca del filosofo della giustizia. Rawls ha impiegato circa quindici anni per mettere a fuoco ed elaborare sistematicamente la struttura architettonica della sua teoria della giustizia. Dopo l'uscita del grande libro, ha ostinatamente, tenacemente e umilmente difeso la teoria rispetto a una impressionante gamma di obiezioni e confutazioni. Ne è stato il servitore leale. È stato devoto alla semplice causa della teoria. La devozione al fare teoria politica richiede un commento. Rawls ha esemplificato nel suo lavoro intellettuale che cosa voglia propriamente dire mantenere durevole lealtà all'autonomia della teoria politica rispetto alle circostanze contingenti della politica e della cultura pubblica di una società in cui il teorico è, e sa di essere, inevitabilmente situato e partecipante. E ciò ha a che vedere propriamente con la dedizione alla filosofia come professione o, come accennerò nelle battute conclusive, con la vocazione propriamente filosofica.

Si consideri: dopo l'uscita di *Una teoria della giustizia* Rawls ha rivisto, passo dopo passo, aspetti non sufficientemente chiariti. Nel corso degli anni ottanta ha messo a fuoco in numerosi articoli alcune idee nuove, che derivano da una accurata, lenta, scrupolosa, meticolosa e laboriosa esplicitazione di ragioni, metodi e concetti, rimasti impliciti o non adeguatamente definiti nell'opera del '71. Ha corretto e rivisto alcune tesi che ha riconosciuto e considerato errori gravi nella formulazione complessiva della teoria della giustizia come equità. Com'è noto, il più serio fra questi resta quello, cui è dedicata la terza parte di *Una teoria della giustizia*, che riguarda la soluzione del problema della *stabilità* nella durata di una società giusta.

Dopo più di vent'anni dall'uscita del grande libro, Rawls ha pubblicato nelle lezioni di *Liberalismo politico*, uscito nel 1993 e pubblicato da Edizioni di Comunità in traduzione italiana a cura di Gianlazzaro Rigamonti nel 1994, gli esiti della sua riformulazione della teoria, mettendosi alla prova con il fatto del pluralismo e avanzando le nuove tesi sul costruttivismo politico, sul consenso per intersezione e sulla ragione pubblica, che vanno insieme alla definizione dello spazio del politico, come uno spazio essenzialmente limitato che deve includere il solo insieme dei valori politici fondamentali. Quest'ultimo è e deve essere propriamente un sottoinsieme rispetto agli insiemi di valori religiosi, etici, culturali che contraddistinguono le prospettive di valore differenti, plurali e a volte inconciliabili, che sono durevolmente sostenute da cittadini e cittadine di una società democratica.

Nel 1999 Rawls ha sviluppato in un saggio, *Il diritto dei popoli*, pubblicato da Edizioni di Comunità in traduzione italiana a cura di Giampaolo Ferranti nel 2001, le idee abbozzate nella lezione sullo *ius gentium intra se* e sui diritti umani tenuta a Oxford nel 1993, nell'ambito delle Amnesty International Lectures. E ha così mantenuto la promessa, fatta nel 1971, di mettersi alla prova in uno dei tentativi di estensione previsti dalla teoria. L'estensione che è proposta nelle pagine di *Il diritto dei popoli* è quella dei principi di giustizia dal versante interno delle singole comunità politiche,

chiuse da confini, all'arena internazionale, ai tempi opachi e incerti della globalizzazione dai molti volti. Un'estensione che cerca di rispondere ai dilemmi globali dell'ingiustizia della terra, con tutta l'eco del *foedus pacificum* di Kant.

Ora, per dare una qualche completezza al *portrait*, dobbiamo chiederci quali siano i problemi principali intorno a cui ha lavorato il teorico della giustizia. Come tutti i grandi filosofi politici, Rawls si è misurato nella sua lunga ricerca con il tentativo ricorrente di rispondere alle sfide e alle domande più difficili che, in mutevoli circostanze storiche e sociali, sono rivolte alla teoria. L'incertezza chiede teoria. E ciò ha luogo in una essenziale varietà di circostanze o costellazioni, in cui si altera la partizione abituale fra certo e incerto, e noi siamo chiamati a rinominare le cose e a riorientarci in un mondo mutato.

La prima costellazione, entro cui assume una fisionomia determinata il programma rawlsiano di una teoria della giustizia che definisca i termini fondamentali del contratto sociale per una società democratica, è quella che negli anni cinquanta e sessanta contraddistingue processi e conflitti per l'inclusione e la generalizzazione dell'eguale dignità di cittadinanza. L'incertezza è generata dal conflitto democratico *par excellence*, il conflitto mirante all'inclusione. Questo è il problema centrale cui risponde *Una teoria della giustizia*. In circostanze mutate, il problema centrale per noi eredi – ammiratori o critici – resta quello della qualità sociale dei regimi e dei processi democratici, quei processi e quei regimi politici, in cui Rawls ci ha insegnato che libertà ed eguaglianza o stanno insieme in un equilibrio instabile e provvisorio quanto si vuole, o cadono insieme. *Simul stabunt, simul cadent*.

Altre sono le circostanze d'incertezza entro cui, a partire dagli anni ottanta, sono state rivolte nuove domande alla teoria. Nella seconda costellazione, le nuove domande hanno messo a fuoco i dilemmi della stabilità nella durata dei contratti sociali democratici e la vulnerabilità delle ragioni della convivenza, del vincolo e della coesione sociale. Questo è il problema centrale cui risponde

Liberalismo politico: com'è possibile che persone profondamente e durevolmente divise da prospettive di valore, religioso, etico o culturale, differenti e a volte confliggenti condividano una comune lealtà civile nella cerchia della cittadinanza? Nella seconda costellazione l'incertezza è generata dal prevalere o dall'assumere spicco di un altro tipo di conflitto: il conflitto identitario o, se si preferisce, il conflitto per il riconoscimento nello spazio sociale delle differenze e delle confliggenti devozioni, credenze, lealtà e attaccamenti.

Non è difficile registrare la persistenza della domanda difficile, quando essa sia rivolta a noi eredi – ammiratori o critici –, in un mondo caratterizzato dalla persistente tensione fra universalismo e tribalismo. Ma questa è in certo senso una constatazione banale. Quello che è più interessante è esaminare la connessione fra le circostanze che generano il primo e il secondo problema per la teoria, nella prima e nella seconda costellazione. Esaminando la connessione, non sarà dopo tutto sorprendente imbatterci nella terza costellazione: quella in cui si formula la sfida principale per la filosofia politica.

La terza costellazione è la costellazione postnazionale, per usare il gergo di Jürgen Habermas, in cui la teoria della giustizia è chiamata a rispondere al fatto della globalizzazione e dell'ingiustizia della terra. Queste del resto, e non altre, sono le questioni focali nell'ultimo tentativo di Rawls, incentrato sull'estensione dei principi di giustizia alla “gran città del genere umano”, in un mondo di incessante deformazione. Questioni della massima serietà e di severa difficoltà: questioni di guerra e di pace, di ricchezza e povertà, di poteri sociali predatori e dispotici, questioni di vittime e carnefici, questioni di equità globale qua e là per un mondo, per cui dovrebbe valere la massima kantiana alla base del diritto cosmopolitico, secondo cui “la violazione di un diritto in un punto della terra viene avvertita come tale in tutti gli altri punti”.

Se questi sono i tre problemi principali che la ricerca filosofica di Rawls ha cercato di risolvere nelle distinte costellazioni d'incertezza, le soluzioni via via proposte sono naturalmente

esposte alla controversia e alla critica. Conosciamo le difficoltà cui va incontro la maestosa architettura della teoria della giustizia come equità. Sappiamo quali siano i punti deboli del tentativo del liberalismo politico di fare i conti fino in fondo, in modo radicale, con il fatto del pluralismo. L'idea stessa del diritto dei popoli, nell'ultimo saggio sulla giustizia internazionale, solleva obiezioni severe.

A questo punto, se consideriamo nel loro insieme le risposte che ho abbozzato alle domande a proposito del contributo dato da Rawls alla filosofia politica, a proposito delle fasi della sua lunga indagine e a proposito dei suoi problemi principali, siamo forse indotti a riconoscere in che senso preciso – ammiratori o critici – non possiamo non dirci rawlsiani. E riconoscendo ciò, soppesando la portata e i limiti, le difficoltà delle tesi avanzate dal filosofo della giustizia, possiamo anche dire che Rawls ha fissato per noi il *terminus a quo* per una navigazione difficile e incerta. E acquista forse un senso più definito l'*incipit* che avevo proposto e di cui ho illustrato alcune ragioni nel semplice *portrait*: John Rawls o della filosofia politica nel ventesimo secolo.

Così il cerchio è completato. E queste osservazioni per un *portrait* potrebbero concludersi con l'espressione compiuta della gratitudine filosofica verso un maestro e la sua lezione. Ma quello che, dopo tutto, a me ora sembra esemplificare al meglio e nel modo più perspicuo la natura della lezione di Rawls è la vita filosofica dell'autore di *Una teoria della giustizia*. La devozione alla teoria è stata la sua virtù principale. Per questo, la conclusione appropriata potrebbe suonare più o meno così, in un senso blandamente weberiano: John Rawls o la filosofia politica come vocazione.

Con la pubblicazione di questo volume, le opere di Rawls sono disponibili, nella loro quasi totalità, in edizione italiana. Dopo l'uscita da Feltrinelli nel 1982 dell'edizione di *A Theory of Justice* (1971), con il titolo *Una teoria della giustizia*, tr. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, nel 1994 è uscita l'edizione di *Political Liberalism* (1993), con il titolo *Liberalismo politico*, tr. di G. Rigamonti, a cura

di S. Veca, Edizioni di Comunità. Nel 1995 è stato pubblicato da Liguori un volume dal titolo *Giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, a cura di G. Ferranti, che raccoglie i più importanti saggi che precedono l'uscita di *A Theory of Justice*. Nel 2001 è stata pubblicata dalle Edizioni di Comunità l'edizione di *The Law of Peoples* (1999), con il titolo *Il diritto dei popoli*, tr. di G. Ferranti, a cura di S. Maffettone. I più importanti saggi successivi all'uscita di *A Theory of Justice*, tratti dalla raccolta completa *Collected Papers* (1999), a cura di S. Freeman, sono usciti sempre nel 2001 in un volume dal titolo *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, tr. di P. Palminiello, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità. Nel 2002 Feltrinelli ha pubblicato l'edizione di *Justice as Fairness. A Restatement* (2001), con il titolo *Giustizia come equità. Una riformulazione*, tr. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca. Nel 2004 è uscita, sempre da Feltrinelli, l'edizione di *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000), tr. di P. Palminiello, con una nota di S. Veca. Nel 2008, infine, Feltrinelli ha pubblicato nei Saggi della sua Universale economica una nuova edizione di *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, che riproduce la versione definitiva dell'opera, uscita nel 1999. Prefazione del curatore

Queste lezioni derivano dalle dispense e dagli appunti di John Rawls per un corso sulla filosofia politica moderna (Philosophy 171) che Rawls insegnò all'Università di Harvard dalla metà degli anni '60 fino al suo pensionamento nel 1995. Alla fine degli anni '60 e negli anni '70 Rawls insegnava la sua teoria della giustizia, la giustizia come equità, assieme ad altre opere contemporanee e del passato. Per esempio, nel 1971 Rawls insegnò, oltre alla *Teoria della giustizia*, opere di Locke, Rousseau, Hume, Berlin, e Hart. Più tardi, sempre negli anni '70, e nei primi anni '80, questo corso era composto interamente da lezioni sulla maggior parte dei filosofi politici del passato presenti in questo volume. Nel 1983, l'ultimo anno in cui Rawls insegnò autori del passato da soli, senza la *Teoria della giustizia*, Rawls fece lezione su Hobbes, Locke, Hume, Mill, e Marx. In anni precedenti aveva trattato spesso Sidgwick (1976, 1979, 1981), e anche Rousseau, ma in questo caso allora non era trattato

Hobbes e/o Marx. Nel 1984 insegnò di nuovo parti della *Teoria della giustizia* assieme a Locke, Hume, Mill, Kant e Marx. Ben presto eliminò Kant e Hume dal suo corso di filosofia politica, e aggiunse le lezioni su Rousseau. Durante questo periodo Rawls scrisse le versioni finali delle lezioni su Locke, Rousseau, Mill e Marx che vengono qui presentate, assieme alle lezioni che furono pubblicate nel 2000 sotto il titolo *La giustizia come equità. Una riformulazione* (questo spiega i rimandi alla giustizia come equità che compaiono in queste lezioni). Dal momento che furono insegnate regolarmente durante gli ultimi dieci o dodici anni della carriera di insegnante di Rawls, le lezioni su Locke, Rousseau, Mill e Marx che compaiono in questo volume sono quelle più rifinite e complete. Rawls le scrisse al computer e le aggiustò e affinò di anno in anno, fino al 1994. Di conseguenza, hanno avuto bisogno di molto poco lavoro di revisione.

Un po' meno rifinite sono le lezioni del 1983 su Hobbes e Hume. Non sembra che siano state scritte come un gruppo di lezioni continuativo e completo (fatta eccezione per la maggior parte della prima lezione su Hume). Le lezioni su Hobbes e Hume qui presentate sono state principalmente tratte da trascrizioni di nastri registrati delle lezioni di Rawls per quel semestre, e sono state integrate con gli appunti a mano di Rawls e con gli schemi da distribuire in classe.¹ Generalmente Rawls forniva agli studenti alcuni riassunti che schematizzavano i punti principali delle sue lezioni. Prima dell'inizio degli anni '80 (quando cominciò a digitare le sue lezioni al computer) questi schemi erano scritti a mano in una grafia molto minuta che, quando era battuta a macchina, riempiva più di due pagine a interlinea singola. Questi schemi sono stati usati per integrare le lezioni su Hobbes e Hume, e forniscono anche la maggior parte del contenuto della prima delle due lezioni su Sidgwick in appendice.

Uno dei grandi meriti di queste lezioni è che esse rivelano come Rawls concepisse la storia della tradizione del contratto sociale, e danno un'idea di come egli vedesse la propria opera in relazione a quella di Locke, Rousseau e Kant, e in una certa misura anche a quella di Hobbes. Rawls discute anche la reazione

utilitarista di Hume alla dottrina del contratto sociale di Locke, e replica ad essa, compresa l'argomentazione humeana secondo la quale il contratto sociale è superficiale ed è un "inutile artificio" (Rawls), secondo un'argomentazione che ha dato inizio a una linea critica che continua fino ai giorni nostri. Un altro merito sostanziale del presente volume è la discussione rawlsiana del liberalismo di Mill. Essa suggerisce molti parallelismi fra la sua visione e quella di Mill, fra i quali ci sono non solo le somiglianze palesi fra il principio di libertà di Mill e il primo principio di giustizia di Rawls, ma anche parallelismi meno tangibili fra l'economia politica di Mill e la teoria rawlsiana della giustizia distributiva e della democrazia proprietaria.

Le lezioni su Marx hanno subito un'evoluzione forse più di altre nel corso degli anni. All'inizio degli anni '80 Rawls accoglieva la posizione (sostenuta, fra gli altri, da Allen Wood) secondo la quale Marx non aveva una concezione della giustizia, ma vedeva la giustizia come un concetto ideologico necessario per consolidare lo sfruttamento della classe lavoratrice. Nelle lezioni qui incluse egli rivede questa posizione, sotto l'influenza di G.A. Cohen e di altri. L'interpretazione rawlsiana della teoria del valore-lavoro di Marx mira a separare la sua teoria economica, ormai sorpassata, da quello che egli considera come il suo scopo principale. Egli la interpreta come una risposta potente alla teoria della giusta distribuzione secondo la produttività marginale e ad altre concezioni del liberalismo classico e del libertarismo di sinistra che vedono il puro possesso come un contributo tangibile alla produzione (vedi Marx, lezione II).

Le lezioni di Rawls sul vescovo Joseph Butler e su Henry Sidgwick non sono state lasciate così compiute come le altre lezioni di questo volume. Ciononostante, egli acconsentì a che fossero pubblicate poco prima di morire nel novembre del 2002, ed esse sono state incluse nell'appendice di questo volume. Rawls insegnò Sidgwick per un certo numero di anni (incluso il 1976, il 1979, e il 1981) nel suo corso di filosofia politica assieme a Hume e a J.S. Mill, per dare agli studenti un'idea delle opere dei tre principali filosofi utilitaristi (e che lui considerava tali). Egli vedeva Sidgwick come

l'apogeo della tradizione utilitarista classica che era cominciata con Bentham. Riteneva anche che il metodo comparativo di Sidgwick nei *Metodi dell'etica* fornisse un modello che la filosofia morale doveva emulare. Le prime due lezioni su Sidgwick qui incluse sono state tratte per la maggior parte dagli appunti manoscritti che Rawls fotocopiava e passava agli studenti. Egli usava questi schemi come appunti per le lezioni e poi li sviluppava a voce quando faceva lezione. Per questa ragione le prime due lezioni su Sidgwick non possono essere assolutamente considerate lezioni complete. La terza lezione su Sidgwick (1975) passa in rassegna parte dello stesso materiale della breve discussione dell'utilitarismo nella seconda lezione su Sidgwick, ma discute molto più in dettaglio gli assunti e le implicazioni della posizione utilitarista classica. In questa lezione, e nella breve quarta lezione (1976), si trova una grande quantità di materiale sull'utilitarismo, che non è disponibile in nessuna delle altre discussioni pubblicate da Rawls sull'utilitarismo, né in *Una teoria della giustizia*, né nel capitolo sulla "Unità sociale e beni primari",² né altrove.

Le cinque lezioni su Butler erano fra i manoscritti di Rawls. Queste lezioni furono usate nel corso di Rawls sulla storia della filosofia morale nella primavera del 1982, quando egli insegnò anche Kant e Hume. Rawls pensava che Butler avesse fornito la più importante risposta non utilitarista a Hobbes da parte di un filosofo inglese. Egli considerava anche Butler come una delle maggiori figure della filosofia morale moderna. Fra gli appunti manoscritti di Rawls ad uso personale (che non sono stati incorporati nelle lezioni) si trova questo: "punti importanti in Butler: (Hobbes e Butler, le due grandi fonti della filosofia morale moderna: Hobbes come colui che pone il problema – l'autore da confutare. Butler fornì una risposta profonda a Hobbes)". Inoltre, Rawls vide alcune connessioni fra la dottrina della coscienza di Kant e quella di Butler, e questo forse gli fornì delle ragioni per credere che la teoria della morale non naturalistica e non intuizionistica di Kant non fosse peculiare della filosofia idealista tedesca.³ Infine, le lezioni su Butler gettano luce sul ruolo centrale che l'idea di "psicologia morale ragionevole" aveva nella concezione rawlsiana della filosofia

politica e morale (si trovano delle analogie anche nelle lezioni su Mill e su Rousseau). Una delle idee principali che stanno dietro all'opera di Rawls è che la giustizia e la morale non sono contrarie alla natura umana, ma piuttosto sono parte della nostra natura e, anzi, sono, o almeno possono essere, essenziali al bene umano (si veda *Una teoria della giustizia*, capitolo 8, "Il senso di giustizia", e capitolo 9, "Il bene della giustizia"). Vale la pena di notare che la discussione di Rawls sulla riconciliazione fra la virtù morale e l'"amor proprio" compiuta da Butler è analoga all'argomentazione dello stesso Rawls a favore della congruenza fra il giusto e il bene.

Rawls lasciò fra i propri scritti un breve pezzo intitolato "Alcune osservazioni sul mio insegnamento" (1993), che parla delle sue lezioni sulla filosofia politica. Ecco alcuni brani interessanti:⁴

ho insegnato principalmente filosofia morale e politica, facendo un corso su ciascuna delle due ogni anno, per diversi anni [...] a poco a poco mi sono concentrato sempre di più sulla filosofia politica e sociale, e ho cominciato a parlare di alcune parti della cosiddetta giustizia come equità, in relazione con altri che in passato avevano scritto sul tema, a cominciare da Hobbes, Locke e Rousseau, e talvolta Kant, sebbene Kant fosse molto difficile da inserire in quel corso. A volte ho incluso Hume e Bentham, J.S. Mill e Sidgwick. Comunque, di solito la filosofia morale di Kant era affrontata in un corso separato assieme ad altri autori, che cambiavano di volta in volta, ma spesso erano trattati Hume e Leibniz come esempi di dottrine decisamente diverse, di cui certamente Kant era a conoscenza. Altri autori occasionalmente presi in considerazione erano Clarke e il vescovo Butler, e altri autori britannici del diciottesimo secolo, come Shaftesbury e Hutcheson. Talvolta ho usato Moore e Ross, Broad e Stevenson come esempi moderni.

Quando parlavo di questi autori ho sempre cercato di fare soprattutto due cose. Una era porre i loro problemi filosofici nel modo in cui essi li vedevano, data quella che era la loro comprensione dello stato della filosofia morale e politica al loro tempo. Perciò cercavo di capire quali problemi essi pensavano fossero i loro problemi principali. Spesso citavo l'osservazione di

Collingwood nel suo *An Autobiography*, secondo la quale la storia della filosofia politica non è la storia di una serie di risposte alla stessa domanda, ma di una serie di risposte a domande diverse, o, per usare le sue parole, è “la storia di un problema che cambiava più o meno in continuazione, e la cui soluzione cambiava di pari passo”. Questa osservazione non è completamente corretta, ma ci invita ad andare in cerca del punto di vista di un autore sul mondo politico della sua epoca, al fine di capire come la filosofia politica si sviluppi nel corso del tempo, e perché. Io vedevo ogni autore come qualcuno che aveva contribuito allo sviluppo di dottrine a sostegno del pensiero democratico, e questo comprendeva Marx, che ho sempre discusso nel corso di filosofia politica.

Un'altra cosa che cercavo di fare era presentare il pensiero di ciascun autore in quella che ritenevo fosse la sua forma più valida. Avevo preso a cuore l'osservazione di Mill nella sua recensione ad [Alfred] Sedgwick: “una dottrina non è giudicata affatto finché non è giudicata nella sua forma migliore” (*Collected Works*, X, p. 52). Così cercavo di fare proprio questo. Ma non dicevo, o almeno non dicevo intenzionalmente, che cosa secondo me avrebbero dovuto dire, ma piuttosto che cosa avevano detto, appoggiandomi a quella che io consideravo come la interpretazione più ragionevole dei loro testi. Il testo doveva essere conosciuto e rispettato, e la dottrina presentata nella sua forma migliore. Lasciare da parte il testo sembrava offensivo, una specie di finzione. Se me ne allontanavo – non c'è niente di male se lo si fa – dovevo dichiararlo.

Pensavo che, facendo lezione in questo modo, le idee di un autore diventassero più forti e più convincenti, e per gli studenti sarebbero state un oggetto di studio più degno di attenzione.

Nel fare questo mi guidavano diverse massime. Ho sempre assunto, per esempio, che gli autori che stavamo studiando fossero sempre molto più intelligenti di me. Se non lo erano, perché stavo sprecando il mio tempo e il tempo degli studenti a studiarli? Se mi accorgevo di un errore nelle loro argomentazioni, assumevo che anche loro [quei filosofi] se ne fossero accorti e dovessero esserne occupati; ma dove? Perciò cercavo la loro soluzione, non la mia. Talvolta la loro via d'uscita era di tipo storico: al loro tempo tale

questione non si poneva necessariamente; oppure non sorgeva, o non sarebbe stata discussa in maniera fruttuosa. Oppure c'era una parte del testo che avevo trascurato, o non avevo letto.

Comportandomi così mi attenevo a ciò che Kant dice nella *Prima critica* (ed. 1787, B866; tr. it., Laterza, Bari 2007, II, p. 513). Egli afferma che la filosofia è la mera idea di una scienza possibile e non esiste in nessun luogo *in concreto*. Perciò come facciamo a riconoscerla e a impararla? “Non si può imparare alcuna filosofia; perché dove è essa, chi l'ha in possesso, e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione, nell'applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli e rifiutarli.” Così impariamo la filosofia morale e politica, e anzi qualsiasi altra parte della filosofia, studiando dei modelli – quelle figure celebri che hanno compiuto dei tentativi particolarmente apprezzati – e cerchiamo di imparare da essi, e se siamo fortunati di trovare un modo di andare oltre. Il mio compito era quello di spiegare Hobbes, Locke, e Rousseau, o Hume, Leibniz, e Kant nel modo più chiaro ed efficace possibile, attenendomi sempre accuratamente a ciò che essi hanno detto effettivamente.

Di conseguenza ero restio a sollevare obiezioni ai modelli – è troppo facile e non coglie ciò che è essenziale – sebbene fosse importante segnalare le obiezioni alle quali coloro che sarebbero venuti dopo nella stessa tradizione avrebbero cercato di rispondere, o indicare quali idee fossero viste come un errore dagli appartenenti ad altre tradizioni (qui penso alla concezione del contratto sociale e all'utilitarismo come a due tradizioni). Altrimenti il pensiero filosofico non potrebbe progredire, e le ragioni per cui gli autori successivi hanno avanzato le loro critiche rimarrebbero misteriose.

Nel caso di Locke, per esempio, facevo notare il fatto che la sua concezione permetteva un genere di diseguaglianza politica che noi non accetteremmo – la diseguaglianza nei diritti di voto fondamentali – e che Rousseau aveva cercato di andare oltre, e discutevo il modo in cui lo aveva fatto. Però sottolineavo che Locke,

col suo liberalismo, era in anticipo rispetto alla propria epoca e si era opposto all'assolutismo monarchico. Non era fuggito di fronte al pericolo ed era stato leale nei confronti del suo amico Lord Shaftesbury, seguendolo persino quando, a quanto pare, aveva partecipato al complotto di Rye House per assassinare Carlo II nell'estate del 1683. Per salvarsi scappò in Olanda e sfuggì all'esecuzione per un pelo. Locke ebbe il coraggio di mettersi in gioco in prima persona, e forse fra le grandi figure è stato l'unico ad assumersi dei rischi così grandi.

Nessuna di queste lezioni è stata scritta avendo in mente la pubblicazione. Anzi, discutendo Kant nel paragrafo immediatamente successivo alle sue osservazioni su Locke citate poco fa, Rawls afferma: "l'ultima versione delle lezioni su Kant (1991) è senza dubbio migliore di quelle precedenti, ma non potrei sopportare che fosse pubblicata così com'è (come alcuni hanno proposto). Non si avvicina minimamente a rendere giustizia a Kant su tali questioni, o a stare alla pari con quanto possono fare oggi altri". Come indica questa frase, Rawls si oppose alla pubblicazione delle sue lezioni per anni. È stato solo dopo essere stato convinto a pubblicare le sue *Lezioni sulla storia della filosofia morale* (a cura di Barbara Herman e pubblicate da Harvard University Press nel 2000), e dopo che tale volume era stato sostanzialmente completato, che egli acconsentì a permettere che fossero pubblicate anche le sue lezioni sulla storia della filosofia politica.

Infine, nella conclusione di "Alcune osservazioni sul mio insegnamento", Rawls dice (e ciò che egli afferma su Kant qui, con tutta la sua modestia, lo avrebbe detto anche dei filosofi in questo volume):

ma, come ho detto, non mi sono mai sentito soddisfatto della comprensione che riuscivo a raggiungere della concezione complessiva di Kant. Questo fa rimanere un po' male, e mi fa venire in mente una storia su John Marin, un grande acquarellista americano, del pari di Homer e Sargent. I quadri di Marin, che molti di voi avranno sicuramente visto, sono una specie di espressionismo figurativo. Alla fine degli anni '40 era molto considerato, forse come il nostro più importante artista, o fra i

pochi più importanti. Se si guardano i suoi acquarelli si capisce che cosa rappresentano: ad esempio, un grattacielo di New York, i monti di Taos nel New Mexico, o le barche a vela e i porti del Maine. Per otto anni, negli anni '20, Marin andò a Stonington, nel Maine, a dipingere; e Ruth Fine, che ha scritto uno splendido libro su Marin, racconta di esserci andata per vedere se poteva trovare qualcuno che lo aveva conosciuto all'epoca. Alla fine trovò un pescatore di aragoste, che disse: "Oh, sì, lo conoscevamo tutti. Andava a dipingere sulla sua barchetta giorno dopo giorno, settimana dopo settimana, estate dopo estate. E sa, pover'uomo, ce la metteva tutta, ma non ci ha mai preso". Questo mi è sempre calzato a pennello, anche dopo tutto questo tempo: "non ci ho mai preso".⁵

Mardy Rawls ha fatto molto lavoro per la revisione di queste lezioni, e senza il suo aiuto e i suoi consigli non avrei potuto portarle a compimento. Specialmente a partire dal 1995 (dopo il primo ictus di Jack), Mardy ha assunto un ruolo preziosissimo nel portare a buon fine molti progetti. Ha letto ciascuna di queste lezioni accuratamente e si è sforzata strenuamente di chiarificare e di mettere in evidenza le frasi che avrebbero potuto essere interpretate in modo errato. Prima che Jack mi chiedesse nel 2000 di mettermi a curare questo volume, Mardy aveva già più o meno completato la revisione delle lezioni su Locke, Rousseau, Mill e Marx. Jack ha passato in rassegna queste lezioni accuratamente e ha dato la sua approvazione. Anna Rawls (nel 2001) ha trascritto i nastri delle lezioni del 1983 su Hobbes e Hume. Mardy le ha quindi messe in forma leggibile, dopodiché io ho apportato ulteriori revisioni e aggiunte tratte dagli appunti e dai sommari scritti a mano e a macchina di Rawls. Le lezioni su Sidgwick e Butler sono state battute a macchina a partire dagli appunti manoscritti per le lezioni di Rawls. Ho fatto delle aggiunte alla prima lezione su Sidgwick, col supporto di altri appunti su Sidgwick negli archivi delle lezioni di Rawls. In generale, tutti i miglioramenti redazionali in queste lezioni comportano il riposizionamento di paragrafi e frasi scritti dallo stesso Rawls.

Sono grato a Mark Navin per aver decifrato e trascritto gli

appunti manoscritti per le lezioni su Sidgwick e Butler, e anche per aver trascritto le correzioni redazionali fatte alle lezioni su Locke, Rousseau, Mill e Marx. Sono anche specialmente grato a Kate Moran, che ha battuto a macchina gli appunti manoscritti per le lezioni su Hobbes e Hume, ha controllato accuratamente le citazioni di tutti i filosofi e ha preparato il manoscritto finale da inviare all'editore. Anche Matt Lister e Kok Chor Tan mi hanno aiutato in molti modi. Un ringraziamento va a Warren Goldfarb e Andy Reath per gli utili consigli sui programmi dei corsi di Rawls. T.M. Scanlon e specialmente Joshua Cohen mi hanno dato molti consigli utili sulla revisione delle lezioni, riguardo a che cosa includere e che cosa lasciare inedito, e sono estremamente grato ad entrambi.

Infine, e ancora una volta, sono grato a mia moglie, Annette Nareau-Freeman, per i suoi saggi consigli e il suo appoggio costante nell'aiutarmi a portare a buon fine la pubblicazione di questi importanti documenti.

¹ Il curatore ha prestato servizio come assistente all'insegnamento di Rawls (assieme a Andrews Reath) durante il semestre primaverile del 1983 e ha registrato le lezioni su Hobbes e su Hume qui trascritte. Anche le lezioni su Locke, Mill e Marx sono state registrate nel 1983. Questi nastri, così come i nastri delle lezioni di Rawls del 1984, sono stati conservati in forma digitale e depositati presso i Rawls Archives della Widener Library dell'università di Harvard.

² In J. Rawls, *Collected Papers*, a cura di Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1999, cap. 17 [tr. it. in J. Rawls, *Saggi*, Edizioni di Comunità, Torino 2001].

³ Ringrazio Joshua Cohen per questo suggerimento. È confermato dagli appunti che Rawls aveva preso ad uso personale. Fra i riferimenti a Kant negli appunti di Rawls su Butler ci sono le

due voci seguenti:

4) Egoismo, *contra* Hobbes: Butler sostiene che i progetti morali fanno parte dell'io tanto quanto altre parti: Kant approfondisce ciò collegando LM (Legge Morale) con l'io come R + R (razionale e ragionevole)...

9) Si metta questo in connessione a Kant; compresa la sua nozione di fede razionale.

⁴ Una versione abbastanza simile del resoconto di Rawls del proprio insegnamento è parzialmente riprodotta nella prefazione della curatrice al volume gemello a questo, le *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2000, pp. XVI-XVIII [tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. XIV-XVI+I. Tale resoconto è tratto dalle annotazioni edite di Rawls sul proprio insegnamento che si trovano in John Rawls, *Burton Dreben: A Reminiscence*, in *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, a cura di Juliet Floyd e Sanford Shieh, Oxford University Press, New York 2000.

⁵ [Nota di Mardy Rawls: pensando a tutte le volte che Jack aveva raccontato questa storia ai suoi studenti, abbiamo scelto il quadro di Marin intitolato *Deer Isle, Islets* per la copertina di *Justice as Fairness. A Restatement*].

Note introduttive

Nel preparare queste lezioni, sviluppate nel corso di molti anni di insegnamento della filosofia politica e sociale, ho considerato il modo in cui sei autori, Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Mill e Marx, trattano alcuni temi discussi nei miei scritti sulla filosofia politica. All'inizio dedicavo circa metà delle lezioni del corso a temi rilevanti tratti dalla mia *Teoria della giustizia*.¹ In seguito, mentre stavo elaborando il testo della *Giustizia come equità. Una riformulazione*,² le lezioni riguardavano piuttosto il mio lavoro più recente, e mettevo a disposizione della classe delle fotocopie del manoscritto.

Dal momento che la *Riformulazione* adesso è stata pubblicata, in questo libro non includo quelle lezioni. Ci sono solo pochi punti in cui ho fatto rilevare in modo esplicito la connessione fra le opere e le idee che discuto e il mio lavoro; comunque, dove si fa menzione della giustizia come equità, i riferimenti alle sezioni del libro sono in nota, e laddove sembra utile le idee o i concetti importanti sono definiti o spiegati sempre in nota. Una lezione introduttiva che comprende alcune osservazioni generali sulla filosofia politica, e alcune riflessioni sulle idee principali del liberalismo, possono aiutare a preparare il terreno per la discussione dei sei autori.

Cercherò di identificare le caratteristiche più centrali del liberalismo in quanto espressione di una concezione politica della giustizia, qualora il liberalismo sia visto a partire dalla tradizione del costituzionalismo democratico. Un filone di questa tradizione, la dottrina del contratto sociale, è rappresentato da Hobbes, Locke, e Rousseau; un altro filone, quello dell'utilitarismo, è rappresentato da Hume e J.S. Mill; invece il filone socialista, o socialdemocratico,

è rappresentato da Marx, che prenderò in considerazione principalmente in quanto critico del liberalismo.

Queste lezioni hanno una prospettiva circoscritta, sia da un punto di vista storico, sia da un punto di vista sistematico. Esse non presentano un'introduzione equilibrata alle diverse questioni della filosofia politica e sociale. Non c'è alcun tentativo di soppesare diverse interpretazioni dei filosofi discussi; vengono proposte quelle interpretazioni che sembrano ragionevolmente accurate rispetto ai testi presi in esame, e fruttuose per i miei scopi limitati nel presentarli. Inoltre, molte questioni importanti di filosofia politica e sociale non sono discusse per nulla. È mia speranza che questa prospettiva limitata sia scusabile, se stimola ad avvicinarsi in maniera istruttiva alle questioni considerate e ci permette di raggiungere una comprensione più profonda di quella che sarebbe possibile altrimenti.

John Rawls

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1971 [tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984].

² John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2001 [tr. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002].

Testi citati

Joseph Butler, *The Works of Joseph Butler*, a cura di W.E. Gladstone, Thoemmes Press, Bristol 1995 [tr. it. in *L'analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura*, Sansoni, Firenze 1970; *I quindici sermoni*, Sansoni, Firenze 1969].

Thomas Hobbes, *De Cive*, a cura di Sterling P. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, New York 1949 [tr. it. *De cive*, Editori Riuniti, Roma 2001].

Thomas Hobbes, *Leviathan*, a cura di C.B. MacPherson, Penguin Books, Baltimore 1968 [tr. it. *Leviatano*, Laterza, Bari 2006].

David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 2^a ed., a cura di L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford 1902 [tr. it. *Ricerca sui principi della morale*, in *Saggi e trattati morali letterari politici e economici*, UTET, Torino 1974].

David Hume, *Treatise of Human Nature*, 2^a ed., a cura di L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford 1978 [tr. it. *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001].

Immanuel Kant, tr. ingl. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traduzione e cura di H.J. Paton, Hutchinson, London 1948 [tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1988].

John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, a cura di James Tully, Hackett, Indianapolis 1983 [tr. it. *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Bari 1998].

John Locke, *Two Treatises of Government*, a cura di Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960 [tr. it. in *Due*

trattati sul governo e altri scritti politici, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1982, e *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1997].

Karl Marx, tr. ingl. *Capital: A Critique of Political Economy*, International Publishers, New York 1967 [tr. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989].

John Stuart Mill, *Collected Works* (citati come CW), University of Toronto Press, Toronto 1963-1991 [tr. it. *Utilitarismo*, in *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, Bur, Milano 1999; *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano 1991; *L'asservimento delle donne*, in J.S. Mill, H. Taylor, *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile*, Einaudi, Torino 2001].

Jean-Jacques Rousseau, tr. ingl. *The First and Second Discourses*, a cura di Roger D. Masters, traduzione di Roger D. e Judith R. Masters, St. Martin's Press, New York 1964 [tr. it. del *Secondo discorso* in *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Editori Riuniti, Roma 2002].

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), tr. ingl. *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, a cura di Roger D. Masters, trad. di Judith R. Masters, St. Martin's Press, New York 1978 [tr. it. *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003].

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, MacMillan, London 1907 [tr. it. *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995].

Robert C. Tucker, a cura di, *The Marx-Engels Reader*, 2^a ed., W.W. Norton, New York 1978 [tr. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1990; *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1997; *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1990; *La sacra famiglia* in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. IV; *Il manifesto del partito comunista*, Laterza, Bari 1999; *Salario, Prezzo e Profitto*, Editori Riuniti, Roma 1977].

Lezioni sulla storia della filosofia politica

Ai miei studenti

INTRODUZIONE

Osservazioni sulla filosofia politica

1. Quattro domande sulla filosofia politica

Cominciamo ponendoci qualche domanda generale sulla filosofia politica. Perché dovrebbe interessarci? Quali sono le nostre ragioni per riflettere su di essa? Che cosa ci aspettiamo mai di ottenere, facendolo? È in questo spirito che passerò in rassegna alcune questioni più specifiche che potrebbero rivelarsi utili.

Prima di tutto, chiediamoci: qual è l'uditorio della filosofia politica? A chi si rivolge? Dal momento che l'uditorio varierà da società a società a seconda della sua struttura sociale e dei suoi problemi più urgenti, qual è l'uditorio in una democrazia costituzionale? Dunque, cominciamo guardando al nostro caso particolare.

Sicuramente in una democrazia la risposta a questa domanda è: tutti i cittadini in generale, o i cittadini come il corpo collettivo di tutti coloro i cui voti esercitano l'autorità istituzionale ultima su tutte le questioni politiche, se necessario attraverso emendamenti costituzionali. Il fatto che in una società democratica l'uditorio della filosofia politica sia il corpo dei cittadini ha conseguenze importanti.

Significa, tanto per cominciare, che una filosofia politica liberale, che naturalmente accetta e difende l'idea della democrazia costituzionale, non può essere vista come una teoria, per così dire. Coloro che si occupano di questa dottrina non devono essere visti come esperti di un tema particolare, come può succedere nel caso

delle scienze. La filosofia politica non ha alcun accesso speciale a verità fondamentali o a idee ragionevoli sulla giustizia e sul bene comune, o ad altre nozioni basilari. Il suo merito, se ne ha uno, consiste nel fatto che attraverso lo studio e la riflessione può elaborare concezioni più profonde e illuminanti delle idee politiche fondamentali, che ci aiutino a chiarire i nostri giudizi sulle istituzioni e sulle politiche di un regime democratico.

2. Una seconda domanda è questa: quando si rivolge a questo pubblico, quali sono le credenziali della filosofia politica? Quali sono le sue ragioni per rivendicare autorità? Uso il termine "autorità", qui, perché alcuni hanno affermato che chi scrive di filosofia morale e politica rivendica una certa autorità, almeno implicitamente. È stato detto che la filosofia politica implica una pretesa di conoscenza, e che pretendere di conoscere significa pretendere di governare.¹ Questa affermazione, secondo me, è completamente falsa. Almeno in una società democratica, la filosofia politica non ha alcuna autorità, se per autorità si intende uno status giuridico e l'averne un peso decisionale su certe questioni politiche; o se, alternativamente, significa un'autorità sanzionata da consuetudini o pratiche inveterate, e trattata come se avesse forza di prova.

La filosofia politica può solo voler dire la tradizione della filosofia politica; e in una democrazia questa tradizione è sempre fatta dal lavoro congiunto degli autori e dei loro lettori. Si tratta di un lavoro congiunto perché sono gli autori e i lettori insieme che producono e coltivano le opere di filosofia politica nel tempo e spetta sempre agli elettori decidere se incorporare le loro idee nelle istituzioni fondamentali.

Così, in una democrazia, chi scrive di filosofia politica non ha più autorità di qualunque altro cittadino, e non dovrebbe pretendere di più. Ritengo che questo sia perfettamente ovvio e che non richiederebbe nessun commento, se non fosse che talvolta viene sostenuto il contrario. Ne parlo solo per mettere da parte ogni equivoco al riguardo.

Naturalmente si potrebbe dire che la filosofia politica aspira alle credenziali della ragione umana, e implicitamente ne invoca

l'autorità. Questa ragione è costituita semplicemente dai poteri condivisi del pensiero riflessivo, del giudizio e dell'inferenza, quando essi sono esercitati da una qualsiasi persona del tutto normale che abbia raggiunto l'età della ragione, ossia da tutti i cittadini adulti normali. Si supponga di essere d'accordo con questo e che si dica che la filosofia politica invoca questa autorità. Ma fanno lo stesso anche tutti i cittadini che parlano in modo ragionevole e coscienzioso nell'interloquire con gli altri su questioni di politica, o invero su qualsiasi altra questione. Aspirare a quella che abbiamo definito l'autorità della ragione umana significa cercare di presentare i nostri punti di vista, assieme alle ragioni in loro favore, in modo ragionevole e sensato, così che gli altri li possano giudicare con cognizione di causa. Il fatto di aspirare alle credenziali della ragione umana non differenzia la filosofia politica da qualsiasi altro genere di discussione ponderata su qualsiasi altro tema. Qualsiasi riflessione ragionevole e coscienziosa aspira all'autorità della ragione umana.

La filosofia politica che si incontra in una società democratica nei testi che durano e continuano a essere studiati, in effetti, può esprimersi attraverso formulazioni insolitamente sistematiche e complete di dottrine e idee democratiche fondamentali. Questi testi possono essere meglio argomentati e presentati più perspicuamente di quelli che non sono destinati a durare. In questo senso possono invocare con maggior successo l'autorità della ragione umana. Ma l'autorità della ragione umana è un tipo di autorità molto speciale. Infatti, che un testo di filosofia politica abbia successo o meno nel fare appello alla ragione è un giudizio collettivo, emesso nel corso del tempo, all'interno della cultura generale di una società, quando i cittadini presi individualmente, uno per uno, giudicano che questi testi sono degni di studio e di riflessione. In questo caso non c'è autorità nel senso di una carica, o di un tribunale, o di un corpo legislativo autorizzato ad avere l'ultima parola, o anche ad avere forza probatoria. Giudicare l'operato della ragione non è compito di organi ufficiali, o di corpi sanzionati dalla consuetudine e da pratiche inveterate.

Questa situazione non è peculiare. Lo stesso vale anche

all'interno della comunità degli scienziati, o, per essere più specifici, dei fisici. Fra di essi non esiste alcun organo istituzionale dotato dell'autorità di dichiarare ad esempio che la teoria della relatività generale è giusta o sbagliata. Per quel che riguarda le questioni di giustizia politica in una democrazia, il corpo dei cittadini è simile a quello degli scienziati riguardo a questo argomento. Questo fatto è caratteristico del mondo democratico contemporaneo ed è radicato nelle sue idee di libertà e di eguaglianza politica.

3. Una terza domanda è: a quale punto e in che modo la filosofia politica entra nella politica democratica e la influenza? Come dovrebbe concepirsi la filosofia politica a questo riguardo?

Qui ci sono almeno due punti di vista: il punto di vista platonico, per esempio, è quello secondo cui la filosofia politica appura la verità sulla giustizia e sul bene comune. Quindi cerca un attore politico che realizzi tale verità in seno alle istituzioni, indipendentemente dal fatto che essa sia accettata liberamente, o anche solo compresa. Secondo questo punto di vista il fatto che la filosofia politica conosca la verità la autorizza a modellare, o perfino a controllare, i risultati della politica, attraverso la persuasione e, se necessario, attraverso la forza. Ne sono un esempio il filosofo-re di Platone, o l'avanguardia rivoluzionaria di Lenin. Qui la pretesa di verità è concepita come se implicasse non solo la pretesa di conoscere, ma anche quella di comandare e di agire politicamente.

Un altro punto di vista, che possiamo chiamare democratico, vede la filosofia politica come parte della cultura di sfondo di una società democratica, sebbene in alcuni casi alcuni testi classici diventino parte della cultura politica pubblica. Spesso citati e menzionati, essi sono parte della conoscenza pubblica e una riserva di idee politiche fondamentali della società. Come tale, la filosofia politica può contribuire alla cultura della società civile in cui sono discusse e studiate le sue idee basilari e la sua storia, e in certi casi può anche entrare a far parte della discussione politica pubblica.

Alcuni autori,² a cui non piacciono la forma e lo stile di gran parte della filosofia politica accademica contemporanea, pensano

che essa cerchi di evitare e di rendere non necessaria la politica quotidiana della democrazia – il grande gioco della politica.³ Questi autori sostengono che la filosofia politica accademica, in effetti, è platonica: cerca di fornire delle verità e dei principi basilari per rispondere almeno alle questioni politiche principali, rendendo così la politica ordinaria non necessaria. Questi autori, che sono critici nei confronti della filosofia, pensano anche che la politica ordinaria vada avanti meglio per conto suo, senza trarre giovamento dalla filosofia, o senza preoccuparsi delle sue controversie. Pensano che procedere in quel modo produrrebbe una vita pubblica più vitale e vivace e un corpo dei cittadini più impegnato.

Ora, affermare che una filosofia politica liberale è platonica (secondo la definizione di prima) è sicuramente scorretto. Dal momento che il liberalismo ratifica l'idea del governo democratico, non cercherebbe di ribaltare il risultato della politica democratica ordinaria. Finché esiste la democrazia, l'unico modo in cui la filosofia politica potrebbe farlo propriamente sarebbe influenzare un qualche attore politico legittimo istituito dalla costituzione, e persuaderlo quindi a prevalere sulla volontà delle maggioranze democratiche. Un modo in cui questo potrebbe accadere sarebbe se i filosofi politici influenzassero i giudici della Corte suprema in un regime costituzionale come il nostro. Gli studiosi liberali, come Bruce Ackerman, Ronald Dworkin e Frank Michelman, possono rivolgersi alla Corte suprema, ma lo stesso vale per molti autori conservatori e non liberali. Potremmo dire che sono impegnati nella politica costituzionale. Dato il ruolo della Corte nel nostro sistema costituzionale, quello che potrebbe sembrare come il tentativo di scavalcare la politica democratica potrebbe in realtà essere l'accettazione della revisione giudiziale (*judicial review*), e dell'idea che la Costituzione ponga alcuni diritti e alcune libertà fondamentali al di fuori della portata delle maggioranze legislative ordinarie. Così, la discussione degli accademici verte spesso sulla portata e sui limiti della regola di maggioranza e sul ruolo proprio delle corti nello specificare e nel proteggere le libertà costituzionali fondamentali.

Molto dipende, dunque, dal fatto che si accetti o meno la

revisione giudiziale, e l'idea che una costituzione democratica debba porre certi diritti e libertà fondamentali al di fuori della portata delle maggioranze legislative della politica ordinaria, intesa come contrapposta a quella costituzionale. Io sono incline ad accettare la revisione giudiziale nel nostro caso, ma ci sono argomentazioni valide da una parte e dall'altra, e questo è un problema che gli stessi cittadini di una democrazia devono considerare. Quello che è in gioco è la scelta fra due concezioni della democrazia, ossia fra la democrazia costituzionale e quella maggioritaria. In ogni caso, anche coloro che sono a favore della revisione giudiziale danno per scontato che nella politica ordinaria a governare siano normalmente le maggioranze.

La nostra terza domanda era: a quale punto e in quale modo la filosofia politica interviene nella politica democratica e ne influenza l'esito? A questo rispondiamo: in un regime in cui c'è la revisione giudiziale, la filosofia politica tende ad avere un ruolo pubblico maggiore, almeno nei casi costituzionali; e le questioni politiche che sono spesso discusse sono questioni costituzionali che riguardano i diritti e le libertà fondamentali della cittadinanza democratica. Al di là di questo, la filosofia politica ha un ruolo educativo come parte della cultura di sfondo. Questo ruolo è l'oggetto della nostra quarta domanda.

4. Una visione politica è una visione sulla giustizia politica e sul bene comune, e su quali istituzioni e politiche siano più atte a promuoverli. I cittadini devono in qualche modo acquisire e comprendere queste idee se devono essere capaci di formare dei giudizi sui diritti e sulle libertà fondamentali. Così chiediamoci: quali concezioni fondamentali della persona e della società politica, e quali ideali di libertà e di eguaglianza, di giustizia e di cittadinanza, i cittadini apportano inizialmente alla politica democratica? Come fanno ad affezionarsi a quelle concezioni e a quegli ideali, e quali forme di pensiero sostengono questi attaccamenti? In che modo imparano ciò che riguarda il governo e che visione di esso acquisiscono?

Si avvicinano alla politica con una concezione dei cittadini come liberi ed eguali, e capaci di impegnarsi nella ragione pubblica

e di esprimere attraverso il voto la loro opinione ponderata su ciò che è richiesto dalla giustizia politica e dal bene comune? Oppure la loro visione della politica non va oltre al pensare che la gente voti semplicemente in base ai propri interessi economici e di classe e alle divisioni religiose ed etniche, sorretti da ideali di gerarchia sociale in base ai quali alcune persone sono viste come inferiori ad altre per natura?

Sembrerebbe che un regime costituzionale non possa durare a lungo a meno che prima i suoi cittadini non si avvicinino alla politica democratica animati da concezioni e ideali fondamentali che convalidano e rafforzano le sue istituzioni politiche di base. Inoltre, queste istituzioni sono più salde quando a loro volta sostengono le concezioni e gli ideali in questione. Ma sicuramente i cittadini acquisiscono queste concezioni e questi ideali in parte, anche se solo in parte, attraverso gli scritti di filosofia politica, che fanno anch'essi parte della cultura di fondo generale della società civile. Essi si imbattono in tali scritti nelle loro conversazioni e nelle loro letture, nelle scuole, nelle università e negli istituti professionali. Vedono editoriali e discussioni in cui queste idee sono dibattute nei quotidiani e nelle riviste di opinione.

Alcuni testi raggiungono un livello che li pone all'interno della cultura politica pubblica, anziché della cultura generale della società civile. Quanti di noi hanno dovuto imparare a memoria parti della Dichiarazione di indipendenza, il Preambolo alla costituzione, e il *Gettysburg Address* di Lincoln? Sebbene questi testi non siano ufficiali – il Preambolo non fa parte della costituzione come fonte di diritto – possono influenzare la nostra comprensione e la nostra interpretazione della costituzione in certi modi.

Inoltre, in questi testi, e in altri testi dotati dello stesso status (se ne esistono altri), i valori espressi sono, per così dire, valori politici. Questa non è una definizione, ma solo un'indicazione. Per esempio, il Preambolo della costituzione parla di una unione più perfetta, di giustizia, di pace domestica, di difesa comune, di benessere generale, e della benedizione della libertà. La Dichiarazione di indipendenza aggiunge il valore dell'eguaglianza e

lo mette in relazione con i diritti naturali.

Non è arrischiato definire questi valori come valori politici. Intenderò una concezione politica della giustizia come un tentativo di fornire un resoconto ragionevolmente sistematico e coerente di questi valori, e di definire come devono essere ordinati quando vengono applicati alle istituzioni politiche e sociali fondamentali. La grande maggioranza delle opere di filosofia politica, anche quando durano solo per qualche tempo, appartengono alla cultura di fondo generale. Però le opere che sono citate regolarmente nella giurisprudenza della Corte suprema e nelle discussioni pubbliche su questioni fondamentali possono essere viste come parte della cultura politica pubblica, o al confine con essa. In effetti, alcune di esse – come il *Secondo trattato* di Locke e *On Liberty* di Mill – sembrano far parte della cultura politica, almeno negli Stati Uniti.

Ho suggerito che sarebbe meglio se i cittadini imparassero dalla società civile le sue concezioni e i suoi ideali fondamentali prima di avvicinarsi alla politica democratica. Altrimenti un regime democratico, se mai dovesse venire alla luce, non potrebbe durare. Una delle tante ragioni per cui la costituzione di Weimar finì male fu che nessuna delle correnti intellettuali principali presenti in Germania fu pronta a difenderla, compresi i filosofi e scrittori più importanti, come Heidegger e Thomas Mann.

Per concludere: la filosofia politica non ha un ruolo insignificante, in quanto parte della cultura di sfondo generale, nel fornire una fonte per i principi e gli ideali politici essenziali. Gioca un ruolo nel rafforzare le radici del pensiero e degli atteggiamenti democratici. Essa svolge questo ruolo non tanto nella politica di tutti i giorni, quanto nell'educare i cittadini a certe concezioni ideali della persona e della società politica prima ancora che essi si avvicinino alla politica, e nei loro momenti di riflessione durante tutta la vita.⁴

5. Nella politica di una società c'è qualcosa che incoraggi l'appello sincero ai principi di giustizia e al bene comune? Perché la politica non è semplicemente la lotta per il potere e per l'influenza – in cui ciascuno cerca di fare il proprio interesse? Harold Lasswell aveva affermato che “la politica è lo studio di chi ottiene cosa, e

come”.⁵ Perché questo non è tutto? Siamo degli ingenui, come sostiene il cinico, a pensare che potrebbe esserci qualcos'altro? Se è così, perché allora tutto questo parlare di giustizia e di bene comune non è che la manipolazione di simboli che hanno l'effetto psicologico di far sì che le persone si adeguino al nostro punto di vista, non per buone ragioni, ma perché sono in qualche modo abbacinate da quello che diciamo?

Ciò che afferma il cinico riguardo ai principi e agli ideali morali e politici non può essere giusto.⁶ Perché se lo fosse, il linguaggio e il vocabolario della morale e della politica che fa riferimento e appello a tali principi e ideali avrebbe cessato di essere invocato da molto tempo. La gente non è così stupida da non accorgersi di quando tali norme sono richiamate da certi gruppi e dai loro leader in modo puramente manipolatorio e prono agli interessi di gruppo. Con ciò non si intende negare, naturalmente, che i principi di giustizia e di equità e del bene comune sono spesso invocati in modo manipolatorio. Questo genere di richiamo molto spesso è parassitario, per così dire, rispetto ai casi in cui quegli stessi principi sono invocati sinceramente da coloro che credono in essi e di cui ci si può fidare.

Due cose, a quanto pare, fanno una differenza importante riguardo alle idee che i cittadini intrattengono quando si avvicinano per la prima volta alla politica: una è la natura del sistema politico in cui sono cresciuti; l'altra è il contenuto della loro cultura di fondo, e la misura in cui essa li familiarizza con gli ideali politici democratici e li induce a riflettere sul loro significato.

La natura del sistema politico insegna le forme della condotta politica e dei principi politici. In un sistema democratico, ad esempio, i cittadini vedono che i capi di partito, quando formano delle maggioranze di governo, sono limitati da certi principi di giustizia e del bene comune, almeno per quel che riguarda il loro programma politico esplicito. Anche qui il cinico potrebbe sostenere che questi appelli ai principi pubblici di giustizia e del bene comune sono autointeressati, giacché per rimanere rilevante un gruppo deve essere riconosciuto come “dentro il sistema”, e questo significa che la sua condotta deve rispettare diverse norme

sociali che sono coerenti con tali principi. Questo è vero, ma trascura un fatto: che in un sistema politico ragionevolmente riuscito nel corso del tempo i cittadini si affezionano a questi principi di giustizia e del bene comune, e che, come succede con il principio della tolleranza religiosa, la loro fedeltà ad essi non è puramente autointeressata, anche quando lo è in parte.

6. Una domanda importante, quindi, è: quali caratteristiche delle istituzioni politiche e sociali tendono a impedire l'appello sincero alla giustizia e al bene comune, o ai principi equi della cooperazione sociale? Qui faccio l'ipotesi che si possa imparare qualcosa dal fallimento della Germania nel realizzare un regime costituzionale democratico.

Si consideri la situazione dei partiti politici tedeschi nella Germania guglielmina del tempo di Bismarck. Il sistema politico presentava sei caratteristiche degne di nota:

Era una monarchia ereditaria dotata di poteri molto ampi, anche se non assoluti.

La monarchia aveva carattere militare, dal momento che l'esercito (i cui ufficiali provenivano dalla nobiltà prussiana) la metteva al riparo dall'opposizione della volontà popolare.

Il cancelliere e il gabinetto erano servitori della Corona e non del Reichstag, come succede invece in un regime costituzionale.

I partiti politici vennero frammentati da Bismarck, che fece appello ai loro interessi economici in cambio del loro appoggio, trasformandoli in gruppi di pressione.

Dal momento che non erano niente di più che meri gruppi di pressione, i partiti politici non aspirarono mai a governare, e sostenevano ideologie intransigenti che rendevano difficile il compromesso con altri gruppi.

Non era considerato improprio che i pubblici ufficiali, e persino il cancelliere, attaccassero certi gruppi come nemici dell'impero: i cattolici, i socialdemocratici, le minoranze nazionali francesi (Alsazia-Lorena), danesi e polacche, e gli ebrei.

Si considerino la quarta e la quinta caratteristica, ossia il fatto che i partiti non erano niente più che gruppi di pressione, e che, dal momento che non aspirarono mai a governare – a formare un

governo – non erano disposti a fare compromessi o a negoziare con altri gruppi sociali. I liberali non furono mai pronti a sostenere i programmi richiesti dalle classi lavoratrici, mentre i socialdemocratici continuarono a insistere sulla nazionalizzazione delle industrie e sullo smantellamento del sistema capitalista, che facevano paura ai liberali. Questa incapacità dei liberali e dei socialdemocratici di cooperare alla formazione di un governo finì per essere fatale alla democrazia tedesca, perché persistette durante il regime di Weimar, con risultati disastrosi.

Una società politica con una struttura di questo genere produrrà un'ostilità interna enorme fra le classi sociali e i gruppi economici. Essi non imparano mai a cooperare alla formazione di un governo di un regime propriamente democratico. Si comportano sempre come soggetti esterni che rivolgono petizioni al cancelliere in cambio del loro sostegno al governo. Alcuni gruppi, come i socialdemocratici, non vennero mai concepiti come possibili sostenitori del governo; essi erano semplicemente al di fuori del sistema, anche quando arrivarono ad avere la maggioranza dei voti, come successe alla vigilia della prima guerra mondiale. Dal momento che non esistevano veri partiti politici, non c'erano politici: persone il cui ruolo non consiste nel compiacere un particolare gruppo ma nel mettere insieme una maggioranza funzionante all'insegna di un programma politico e sociale democratico.

Oltre a queste caratteristiche del sistema politico, la cultura di fondo e il tenore generale del pensiero politico (così come la struttura sociale) implicavano che nessuno fosse disposto a intraprendere uno sforzo politico per realizzare un regime costituzionale; oppure, se ne sostenevano uno, come facevano molti liberali, la loro volontà politica era debole e poteva essere comprata dal cancelliere in cambio della concessione di favori economici.⁷

2.1 quattro ruoli della filosofia politica

Vedo quattro ruoli che la filosofia politica può giocare come

parte della cultura politica di una società. Ne discuto a lungo nel par. 1 di *Giustizia come equità. Una riformulazione*. Perciò qui mi limiterò a richiamarli brevemente.

a) Il primo è il suo *ruolo pratico* che deriva dai conflitti politici divisivi, quando il suo compito consiste nel concentrarsi su questioni profondamente controverse e nel capire se, a dispetto delle apparenze, si può scoprire una qualche base sottostante di consenso filosofico e morale, o se le differenze possono almeno essere ridotte in modo da far sì che possa essere mantenuta una cooperazione sociale sulla base del rispetto reciproco fra i cittadini.

b) Il secondo ruolo, che chiamo di *orientamento*, coinvolge la ragione e la riflessione. La filosofia politica può contribuire al modo in cui le persone pensano alle loro istituzioni politiche e sociali nel loro insieme, a se stesse come cittadini, e agli scopi e propositi principali che hanno in quanto società dotata di una storia – una nazione –, da distinguere dagli scopi e propositi che esse hanno in quanto individui, o in quanto membri di famiglie e associazioni.

c) Un terzo ruolo, sottolineato da Hegel nella sua *Filosofia del diritto* (1821), è quello della *riconciliazione*: la filosofia politica può tentare di lenire la nostra frustrazione e la nostra rabbia contro la nostra società e la sua storia, mostrandoci il modo in cui le sue istituzioni, se adeguatamente comprese, da un punto di vista filosofico, sono razionali, e si sono sviluppate nel tempo nel modo in cui l'hanno fatto per raggiungere la loro forma presente e razionale. Quando la filosofia politica svolge questo ruolo, deve stare in guardia contro il pericolo di diventare una semplice difesa di uno status quo ingiusto e indegno. Questo ne farebbe una ideologia (un falso schema di pensiero), nel senso di Marx.⁸

d) Il quarto ruolo consiste nel *saggiare i limiti della possibilità politica praticabile*. In questo ruolo, la filosofia politica è concepita come realisticamente utopica. La nostra speranza per il futuro della nostra società sta nella credenza che il mondo sociale permetta almeno un ordine politico decente, cosicché un regime democratico ragionevolmente giusto, anche se non perfetto, sia possibile. Così ci chiediamo: come sarebbe una società democratica giusta in condizioni ragionevolmente favorevoli, ma pur sempre

storiche, cioè nelle condizioni che sono permesse dalle leggi e dalle tendenze del mondo sociale? Quali ideali e quali principi cercherebbe di realizzare una tale società, date le circostanze di giustizia di una società democratica, per come le conosciamo?

3. Le idee principali del liberalismo: le sue origini e il suo contenuto

1. Dal momento che buona parte di queste letture si occuperà di concezioni del liberalismo, di quattro delle sue figure storiche principali e di uno dei suoi maggiori critici, dovrei dire qualcosa su come lo concepisco io. Non esiste alcun significato consolidato di liberalismo; esso ha molte forme e molte caratteristiche, e quanti ne scrivono lo caratterizzano in modi diversi.

Le tre principali radici storiche del liberalismo sono le seguenti: la Riforma e le guerre di religione del sedicesimo e diciassettesimo secolo, che hanno portato inizialmente ad accettare con riluttanza il principio di tolleranza e della libertà di coscienza; il graduale contenimento del potere monarchico per via dell'emergere delle classi medie e dell'istituzione di regimi costituzionali a monarchia limitata; e la conquista della democrazia e della regola di maggioranza per le classi lavoratrici.⁹ Questi sviluppi ebbero luogo in paesi diversi dell'Europa e dell'America del nord, in epoche diverse; tuttavia, se si pensa all'Inghilterra, è abbastanza vero che la libertà di coscienza era già stata quasi completamente conquistata alla fine del diciassettesimo secolo, il governo costituzionale nel corso del diciottesimo secolo, e la democrazia e la regola di maggioranza a suffragio universale nel corso del diciannovesimo. Questo percorso, naturalmente, non è ancora stato completato. Certi suoi aspetti importanti non sono stati conquistati neppure al giorno d'oggi, e altri sembrano ancora molto lontani. Tutte le presunte democrazie liberali esistenti sono altamente imperfette e sono ben lontane da ciò che sembrerebbe richiedere la giustizia democratica.

Per esempio, indico qui cinque riforme di cui c'è bisogno negli

Stati Uniti: la riforma del finanziamento delle campagne elettorali al fine di superare il sistema presente, nel quale il denaro compra l'accesso al potere; l'equa eguaglianza di opportunità d'accesso all'istruzione; qualche forma di assistenza sanitaria garantita per tutti; alcune forme di lavoro garantito e socialmente utile; e giustizia eguale ed eguaglianza per le donne. Queste riforme mitigherebbero, o addirittura eliminerebbero, gli aspetti peggiori della discriminazione e del razzismo. Altri avranno la loro lista di riforme essenziali, la cui importanza è parimenti innegabile.

2. Detto in termini generali, il contenuto di una concezione politica liberale della giustizia è costituito da tre elementi principali: una lista di diritti e libertà fondamentali eguali, la priorità di queste libertà, e l'assicurazione che tutti i membri della società abbiano i mezzi onnivalenti adeguati per fare uso di questi diritti e di queste libertà. Si noti che le libertà in questione sono date da una lista. Più avanti cercheremo di definire meglio questi elementi.

L'idea generale è questa: le libertà fondamentali eguali includono le libertà politiche eguali – il diritto di votare e di concorrere per una carica pubblica, e il diritto di fare discorsi politici di ogni genere. Esse includono anche le libertà civili – la libertà di parola in ambiti non politici, il diritto alla libera associazione e, naturalmente, la libertà di coscienza. A queste libertà sono da aggiungere l'eguaglianza di opportunità, la libertà di movimento, il diritto alla propria mente e al proprio corpo (integrità della persona), il diritto alla proprietà personale e, infine, le libertà garantite dal *rule of law* e dal diritto al giusto processo.

Questa lista di libertà fondamentali, naturalmente, ci è familiare. La parte difficile sta nello specificarle più esattamente e nell'ordinarle le une rispetto alle altre quando entrano in conflitto. Per il momento la cosa essenziale è sottolineare che il liberalismo attribuisce grande importanza a una certa lista di libertà, piuttosto che alla libertà in quanto tale. Tenendo questo a mente, il secondo elemento del contenuto del liberalismo è che alle libertà è attribuita una certa priorità, ossia una certa forza e un certo peso. Ciò significa, di fatto, che normalmente esse non possono essere

sacrificate allo scopo di ottenere un benessere sociale maggiore, o a vantaggio di valori perfezionisti; e questa restrizione è praticamente assoluta.

Il terzo elemento del contenuto del liberalismo è che, come già indicato, i suoi principi riconoscono a tutti i membri della società la pretesa di ricevere i mezzi materiali onnivalenti per fare uso delle proprie libertà, così come sono definite e poste in posizione di priorità dagli elementi precedenti. Questi mezzi onnivalenti rientrano fra quelli che chiamerò “beni primari”. Essi includono, oltre alle libertà fondamentali e alle eguali opportunità, anche reddito e ricchezza, e, a seconda di ciò che è appropriato, pretese su beni in natura, come ad esempio l'istruzione e le cure mediche.

Quando affermo che il contenuto delle dottrine liberali ha questi tre elementi intendo dire che il contenuto di qualsiasi dottrina liberale si adatterebbe più o meno a questa descrizione generale. Ciò che distingue i differenti liberalismi è il modo in cui essi specificano questi elementi e le argomentazioni generali che essi impiegano per farlo. Ci sono delle dottrine spesso descritte come liberali, come ad esempio le dottrine libertarie, nelle quali non compare il terzo elemento che consiste nell'assicurare ai cittadini dei mezzi onnivalenti adeguati per fare uso delle loro libertà. Ma il fatto che non compaia è, fra le altre cose, ciò che fa sì che una dottrina sia libertaria, anziché liberale. Il libertarismo non si adatta al terzo elemento. Naturalmente, questa non è un'argomentazione a suo sfavore, ma è semplicemente un'osservazione sul suo contenuto.

4. Una tesi centrale del liberalismo

1. Senza dubbio ci sono molti candidati a figurare come tesi centrale del liberalismo – la garanzia delle libertà fondamentali è certamente fra questi – e a questo proposito ci saranno differenze fra i diversi autori. Un elemento centrale è sicuramente il seguente.

Un regime legittimo è tale per cui le sue istituzioni politiche e

sociali sono giustificabili agli occhi dei cittadini – a ciascuno e a tutti – rivolgendosi alla loro ragione, teoretica e pratica. O ancora: la giustificazione delle istituzioni del mondo sociale deve essere, in linea di principio, accessibile a ognuno, e perciò giustificabile a tutti coloro che vivono sotto di esse. La legittimità di un regime liberale dipende da una giustificazione di questo genere.¹⁰

Sebbene non neghi né metta in dubbio l'importanza della religione e della tradizione, il liberalismo politico (del quale la giustizia come equità¹¹ è un esempio) sostiene che i requisiti e gli obblighi politici imposti dal diritto devono rispondere alla ragione e al giudizio dei cittadini.

Questo requisito della giustificazione di fronte alla ragione di ciascun cittadino è connesso alla tradizione del contratto sociale e all'idea che un ordine politico legittimo si fonda sul consenso unanime. Lo scopo di una giustificazione contrattualista consiste nel mostrare che ciascun membro della società ha una ragione sufficiente per acconsentire a tale ordine, per riconoscerlo, a condizione che gli altri cittadini facciano altrettanto. Le ragioni invocate devono essere ragioni dal punto di vista di ciascuna persona ragionevole e razionale.

Poiché gli uomini, come s'è detto, son tutti per natura liberi, eguali e indipendenti, nessuno può esser tolto da questa condizione e assoggettato all'altrui potere politico senza suo consenso. Un uomo si spoglia della sua libertà naturale e accetta i vincoli della società civile solo quando decide insieme con altri uomini di associarsi e unirsi tutti in una comunità, per viver bene, nella tranquillità e nella pace reciproca, assicurandosi il godimento delle loro proprietà e una maggiore protezione contro coloro che a quella società non appartengono.¹² In questo passo di Locke sembra che il consenso sia qualcosa che i cittadini danno realmente in un certo momento; o comunque questa interpretazione non è esclusa. In Kant troviamo un'idea differente. Kant dice che non possiamo presumere che il contratto originale si formi a partire da una coalizione di fatto di tutti i singoli individui esistenti, perché questo non è possibile:

Questo contratto [originario] è invece una *semplice idea della*

ragione, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a fare leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo [...] Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica. In altre parole, se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che tutto un popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come, ad esempio, sarebbe una legge secondo cui una certa classe di *sudditi* dovesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tal legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso.¹³2.

Rilevo adesso alcune distinzioni che ci permettono di capire il significato di diverse dottrine del contratto sociale e di separarle le une dalle altre.

Primo, la distinzione fra accordi *effettivi* e accordi *nonstorici*: il primo tipo si trova, a quanto pare, in Locke (discuteremo se le cose stiano effettivamente così quando parleremo di Locke). Il secondo tipo si può trovare in Kant, che ha in mente un accordo che potrebbe emergere solo da una coalizione di tutte le volontà; ma dal momento che le condizioni storiche non lo permetteranno mai, il contratto originale è nonstorico.

Secondo, la distinzione riguardo al modo in cui viene determinato il contenuto: se ciò avvenga secondo i termini di un contratto effettivo, o per via di analisi (cioè, immaginando quello su cui potrebbero accordarsi, o si accorderebbero, coloro che stipulano il contratto a partire dalla situazione in cui si trovano), o per via di una qualche combinazione di questi due metodi. In parte, Kant definisce il contratto originale come un'"idea della ragione" perché è solo per via della ragione – sia teoretica che pratica – che possiamo immaginare su che cosa possano accordarsi le persone. In questo caso il contratto è *ipotetico*.

Una terza distinzione è se il contenuto del contratto sociale riguardi ciò che le persone *potrebbero fare* – o non è possibile che facciano – oppure ciò che *farebbero*. Si tratta di cose molto diverse:

spesso è molto più difficile figurarsi il contenuto di un contratto ipotetico parlando di quello che le persone farebbero piuttosto che di quello che potrebbero fare, o che non è possibile che facciano. Così, nel suo attacco a Carlo II, Locke è interessato principalmente a mostrare che, quando hanno instaurato una forma di governo, non è possibile che le persone avessero consentito alla monarchia assoluta. Perciò il fatto che il re si comporti come un sovrano dotato di quel genere di poteri rende la sua condotta illegittima. Locke non ha bisogno di mostrare su che cosa si sarebbero accordate le persone, ma gli basta inferire che cosa non farebbero a partire da ciò che non è possibile che facciano (qui Locke si basa su questo: se non è possibile che facciamo X, allora non faremmo X).¹⁴

Una quarta distinzione è se il contenuto del contratto sociale sia inteso come se specificasse quando una forma di governo è *legittima*, oppure se tale contenuto sia inteso come se determinasse gli *obblighi* (politici) che i cittadini hanno nei confronti del loro governo. L'idea di contratto sociale può servire a due cose differenti: a produrre una concezione della legittimità politica, oppure a offrire un resoconto degli obblighi politici dei cittadini. Naturalmente, una dottrina del contratto sociale può fare entrambe le cose; ma la distinzione fra le due è significativa: tanto per cominciare, l'idea di contratto sociale funziona in modo diverso nei due casi, e può essere del tutto soddisfacente in un caso ma non nell'altro.¹⁵ Penso che la critica di Hume alla dottrina del contratto sociale sia efficace contro la teoria dell'obbligo politico di Locke,¹⁶ ma lascia intatta la sua teoria della legittimità, o così credo.

In un contratto sociale ci sono anche altre distinzioni e altri aspetti. Per esempio, chi sono le parti del contratto? Sono tutti i cittadini fra di loro, o tutti i cittadini con il sovrano? Oppure ci sono due o più contratti: prima i cittadini fra di loro e poi i cittadini con il sovrano? In Hobbes e in Locke le parti sono tutti i cittadini che fanno il patto gli uni con gli altri, mentre il sovrano non vi partecipa affatto. Non c'è alcun secondo contratto. Ma questa e altre distinzioni potranno essere prese in considerazione man mano che procederemo.

5. *Situazioni iniziali*

1. Ogni dottrina del contratto sociale ha bisogno di un resoconto della situazione in cui deve essere fatto il contratto, che sia storica o nonstorica. Chiamiamo “situazione iniziale” questa situazione. Per poter elaborare chiaramente una dottrina del contratto, devono essere espressamente definiti svariati aspetti di questa situazione. Altrimenti, si lascerà che siano dedotti dalla natura di ciò su cui ci si accorda, o da ciò che deve essere presupposto se il ragionamento deve essere valido, e questo rischia di produrre fraintendimenti.

Ci sono molte cose da specificare: per esempio: qual è la natura delle parti coinvolte nella situazione iniziale, e quali sono i loro poteri intellettuali e morali? Quali sono i fini e i bisogni delle parti? Quali sono le loro credenze generali, e quanto sanno a proposito delle loro circostanze particolari? Che alternative hanno di fronte; o quali sono i diversi contratti che possono stipulare? In qualche modo bisogna rispondere a queste domande, e a molte altre. E in ciascun caso ci sono diverse possibilità.

2. Si consideri innanzitutto la natura delle parti. Si tratta di persone che sono in uno stato di natura, come per Locke? Si tratta di tutti i membri della società, come per Kant? Non si tratta né dell'una né dell'altra cosa, ma si tratta di rappresentanti dei singoli cittadini della società, come è supposto dalla giustizia come equità?

Su che cosa verte l'accordo del contratto originario? Si tratta di un accordo su quale sia una forma di governo legittima, una concezione di ciò che tutti i membri della società potrebbero mai volere collettivamente, laddove questa concezione è destinata a essere usata dal legislatore come criterio per la legislazione giusta? (in Kant questo criterio deve essere seguito dal sovrano nell'emanare le leggi). O forse, come in Rousseau, si tratta di un accordo sul contenuto di ciò che egli definisce la “volontà generale”, ossia su ciò che vuole la volontà generale?

Oppure si tratta, come afferma la giustizia come equità, di un accordo sul contenuto di una concezione politica della giustizia – i principi e gli ideali di giustizia e del bene comune – che devono

essere applicati alla struttura fondamentale della società intesa come un sistema di cooperazione sociale unificato? E, oltre a questo, sempre secondo quanto afferma la giustizia come equità, si tratta di una concezione delle restrizioni al ragionamento pubblico sulle questioni politiche fondamentali e del dovere di civiltà? Qualsiasi dottrina del contratto sociale deve decidere riguardo a questi problemi e deve adottare un approccio ad essi che li metta insieme in un'unità coerente.

3. Come prossima cosa si consideri la questione di quanto sanno le parti. Si potrebbe pensare che la risposta più ragionevole consista nel supporre che le parti sappiano tutto quello di cui sono a conoscenza nella vita ordinaria. Potremmo pensare così: sicuramente quando alle parti vengono sottratte delle informazioni si arriva a un accordo che è peggio per tutti! Come può la mancanza di conoscenza portare a un accordo che è più ragionevole e migliore per tutti?

Ora, in genere è vero che quando si deve applicare una concezione della giustizia già accettata e pronta all'uso, normalmente si vuole tutta l'informazione disponibile. Altrimenti non si possono applicare correttamente i suoi principi e i suoi criteri.¹⁷ Ma accordarsi inizialmente su una concezione della giustizia, o adottarla, è un'altra cosa. Qui si vuole raggiungere un consenso, e la conoscenza completa spesso è un ostacolo a questo fine. La ragione è che il tipo di conoscenza che le persone spesso hanno può portare a un bisticcio senza fine, e può consentire ad alcuni di condurre contrattazioni dure, creando le condizioni per cui gli individui più spietati ottengano di più di quel che spetta loro.

Si comprende facilmente come ciò possa accadere se si guarda ai casi in cui le persone hanno troppe informazioni. Nell'esempio della partita di tennis di Elster, arriva la pioggia dopo il terzo set, quando il primo giocatore vince per 2 set a 1. Come devono dividersi il premio, dal momento che la partita deve finire ora? Il primo giocatore vuole tutto il premio; il secondo giocatore sostiene che dovrebbe essere diviso in parti uguali, poiché asserisce di essere in forma eccellente e di riservare sempre le energie e il gioco duro

per il quarto e il quinto set; gli spettatori dicono che dovrebbe essere diviso in terzi, e che il primo giocatore dovrebbe prenderne i due terzi, mentre il secondo dovrebbe ricevere l'altro terzo. Evidentemente la questione avrebbe dovuto essere decisa prima che cominciasse la partita, quando nessuno conosceva i particolari delle circostanze presenti.¹⁸

Anche così, comunque, le cose avrebbero potuto non essere semplici, dal momento che il secondo giocatore avrebbe preferito decisamente dividere a metà il premio, dati i fatti menzionati, specialmente se il primo giocatore fosse più anziano e tendesse a stancarsi più in fretta, ed entrambi fossero al corrente della cosa. Inoltre, se il premio è molto grosso, e un giocatore è ricco e l'altro è povero, saperlo creerà ulteriori difficoltà. Così, i giocatori devono immaginare una situazione in cui nessuno conosce le loro capacità, la loro condizione fisica, o la loro ricchezza, e molte altre cose, e devono stabilire le regole per i giocatori in generale, indipendentemente dalle circostanze particolari. In questo modo sono indotti ad adottare qualcosa di simile al velo di ignoranza nella giustizia come equità.

4. Al fine di illustrare gli stessi punti, vorrei considerare due casi di effettiva rilevanza politica. Si consideri il caso del *gerrymandering* dei collegi elettorali. Per “gerrymandering” si intende il fatto di disegnare i collegi elettorali a livello statale, di contea o locale in modo tale da ottenere un vantaggio di parte. L'espressione fece la sua comparsa nel 1812, quando i jeffersoniani seguaci del governatore Elbridge Gerry del Massachusetts (un anti-federalista) cercarono di mantenere il loro controllo politico sullo Stato. Per farlo, ridisegnarono i collegi elettorali in modo da includere le enclaves anti-federaliste. Ne sortì una forma grottesca, che a un vignettista del tempo fece venire in mente una salamandra – da qui il termine “gerry-mander”.

Lo stesso punto spiega perché sia così difficile approvare leggi di riforma del sistema elettorale o leggi che ne stabiliscono il finanziamento pubblico. In questo caso è chiaro che il partito che può raccogliere la maggior quantità di denaro sarà anche quello che desidererà di meno riforme di questo tipo, e se è al potere può

bloccare i tentativi di riforma. Se in un sistema bi-partitico entrambi i partiti sono corrotti e possono raccogliere molti fondi, questi tentativi di riforma possono essere praticamente impossibili se non interviene un cambiamento politico sostanziale, ad esempio grazie a un terzo partito.

Vorrei soffermarmi anche sull'analisi delle cure mediche fatta da Daniels e sul sistema assicurativo di Dworkin.¹⁹ Qui l'idea generale è che le persone dovrebbero decidere quanta assistenza sanitaria la società dovrebbe fornire in una situazione in cui nessuno conosce la propria età, ma solo che passerà attraverso diverse fasi della vita – dalla giovinezza alla vecchiaia – durante le quali varierà il bisogno di cure mediche. Esse devono bilanciare i propri bisogni in un certo momento con i propri bisogni in un altro, oltre ai bisogni che ha la società di altre cose. Seguo un approccio simile nel discutere la flessibilità dei beni primari.²⁰

5. Tutti questi esempi suggeriscono il bisogno di qualcosa di simile al cosiddetto velo di ignoranza. Ma ci sono molti veli di ignoranza, alcuni dei quali sono più spessi degli altri (poiché escludono più informazioni), e altri escludono diversi tipi di informazione. Si consideri il velo di ignoranza meritocratico di Elster, che consente le informazioni circa le capacità e le abilità naturali dei cittadini, e le restrizioni di Dworkin, che tuttavia consentono ai cittadini di conoscere le loro ambizioni e le loro aspirazioni. Faccio solo menzione di queste concezioni, ma ci si può aspettare che esse conducano a conclusioni differenti.²¹

Dovrei anche menzionare che un effetto molto simile a quello del velo di ignoranza può risultare dalla combinazione di altri elementi. Così, anziché escludere alcune informazioni, si può permettere alle persone di sapere tutto ciò che sanno ora e però far sì che il contratto sia vincolante per sempre e supporre che le parti si preoccupino dei loro discendenti, indefinitamente in là nel futuro.²² Proteggendo i propri discendenti oltre che se stesse, le parti si trovano in una situazione di grande incertezza. Così valgono più o meno le stesse argomentazioni che valgono nel caso di un velo di ignoranza spesso, con alcune modifiche.

Infine, vorrei richiamare l'attenzione sull'idea dell'etica del

discorso di Jürgen Habermas e su un'idea collegata di Bruce Ackerman.²³ Qui l'idea è che, date certe regole del discorso che costringono i partecipanti in una situazione discorsiva ideale, solo le norme che possiedono un contenuto morale adeguato possono ottenere l'approvazione generale di ciascuno. Una norma valida è una norma che può essere stabilita, o riscattata, come dice Habermas, in una situazione discorsiva ideale di questo tipo. Non c'è nessun velo di ignoranza, né altre restrizioni oltre alle regole del discorso ideale. Sono queste regole che servono a filtrare tutte le norme che non possono ottenere l'accettazione generale, e che in questo senso non promuovono degli interessi generalizzabili.

La ragione per cui ho menzionato queste diverse concezioni è che volevo mostrare quanto sia diffusa l'idea di una situazione iniziale. In realtà non si tratta affatto di un'idea strampalata, o di una fantasia da filosofi, ma di un'idea piuttosto comune e secondo me alquanto intuitiva. È chiaramente anticipata, credo, in Rousseau e in Kant, e senza dubbio anche in altri autori classici.

Mi riferirò alla situazione iniziale della giustizia come equità come alla "posizione originaria". Essa è caratterizzata in modo tale per cui l'accordo raggiunto dalle parti, che sono viste come rappresentanti dei cittadini, esprime il contenuto – i principi e gli ideali – della concezione politica della giustizia che specifica i termini equi della cooperazione sociale.

Come osservazione finale, vorrei sottolineare che la posizione originaria, come ho spesso rilevato, è uno stratagemma espositivo. Se dovessimo cercare nella storia della tradizione del contratto sociale troveremmo molte cose diverse che la situazione iniziale è servita a rappresentare, anche se l'idea di uno stratagemma espositivo non è stata esplicitata, o magari non è stata neanche capita dall'autore. Che sia stata capita o meno, è stata usata.

¹ Cfr. l'interessante recensione di Michael Walzer al libro di Benjamin Barber su *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in*

Democratic Times, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988, in "New York Review of Books", 2 Febbraio, 1989, p. 42.

² Per esempio Benjamin Barber, già citato.

³ "Il grande gioco della politica" era il titolo di una colonna del "Baltimore Sun" a cura di Frank R. Kent negli anni '20 e '30.

⁴ La mia risposta a questa domanda ha ripreso quella di Michael Walzer, menzionata prima alla nota 1.

⁵ H. Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, and How*, McGraw-Hill, New York 1936.

⁶ Cfr. J. Elster, *The Cement of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 128 sgg. [tr. it. *Il cemento della società*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 126 sgg.].

⁷ Come testi di riferimento per i paragrafi 1-5, si vedano: Hajo Holborn, *History of Modern Germany: 1840-1945*, Knopf, New York 1969, ad esempio alle pp. 141 sgg., 268-75, 711 sgg., 811 sgg.; Gordon Craig, *Germany: 1866-1945*, Oxford University Press, Oxford 1978, capp. 2-5, e i suoi commenti su Bismarck, pp. 140-44; Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire: 1871-1918*, Berg, New York 1985, pp. 52-137, 155-70, 232-46; A.J.P. Taylor, *The Course of German History*, 1a ed., 1946, Capricorn, New York 1962, pp. 115-59, e il suo *Bismarck: The Man and the Statesman*, 1a ed. 1955, Vintage Books, New York 1967, capp. 6-9; D.G. Williamson, *Bismarck and Germany: 1862-1890*, Longman, London 1986. Sul paragrafo 6, riguardo agli ebrei: Peter Pulzer, *Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria before WW I*, 2a ed., Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1988; Werner Angress, *Prussia's Army and Jewish Reserve Officer's Controversy before WW I*, in J.T. Sheehan (a cura, di), *Imperial Germany*, Watts, New York 1976.

⁸ Per Marx un'ideologia è un falso schema di pensiero che talvolta aiuta a occultare il funzionamento del sistema sociale a coloro che vi appartengono, rendendoli incapaci di penetrare oltre l'apparenza superficiale delle sue istituzioni. In questo caso rafforza un inganno, così come l'economia classica contribuì, secondo Marx, a nascondere il fatto che un sistema capitalista è un sistema di sfruttamento. Oppure un'ideologia serve a rafforzare un inganno necessario: i capitalisti per bene non vogliono credere che il sistema

sia un sistema di sfruttamento; così credono nella dottrina classica dell'economia, che assicura loro che è un sistema di liberi scambi in cui tutti i fattori di produzione – terra, capitale, e lavoro – ricevono propriamente ciò che hanno portato come contributo all'output sociale. In questo caso l'ideologia rafforza un'illusione (per una discussione della coscienza ideologica vedi la terza lezione di questo volume).

⁹ Questa è la versione schematica della storia congetturale fatta da un filosofo, e dovrebbe essere riconosciuta come tale.

¹⁰ Per una discussione su questo punto, cfr. l'illuminante saggio di Jeremy Waldron, *The Theoretical Foundations of Liberalism*, "Philosophical Quarterly", 37, 1987, pp. 128, 135, 146, 149.

¹¹ "Giustizia come equità" è il nome che ho dato alla concezione politica della giustizia elaborata in *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1971 [tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984]; *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2001 [tr. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002].

¹² J. Locke, *Second Treatise on Government* (1690), par. 95 [tr. it. *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 71].

¹³ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) [tr. it. *Sopra il detto comune: "Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1995, pp. 262-63].

¹⁴ Perciò: "non si potrebbe fare X" implica "non si farebbe X"; ma "si potrebbe fare X" non implica "si farebbe X".

¹⁵ Su questo punto, cfr. J. Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism", cit., pp. 136-40.

¹⁶ Cfr. *Of the Original Contract* di Hume (1752) [tr. it. *Del contratto originale*, in *Saggi e trattati morali letterari politici e economici*, UTET, Torino 1974, pp. 653-75].

¹⁷ Un'eccezione si trova nel processo penale, in cui le regole della prova possono escludere certi tipi di informazione disponibile, come quando ad esempio i coniugi non possono testimoniare l'uno contro l'altro. Questo serve ad assicurare un processo equo.

¹⁸ Cfr. J. Elster, *Local Justice*, Russell Sage Foundation, New

York 1992, pp. 205 sgg.

¹⁹ Cfr. N. Daniels, *Am I My Parent's Keeper?*, Oxford University Press, New York 1988, e i riassunti alle pp. 63-67 e 81 sgg.; e R. Dworkin, *Will Clinton's Plan be Fair?*, "New York Review of Books", 13 Gennaio, 1994 (ripubblicato come *Justice and the High Costs of Health Care*, in *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, 2000 [tr. it. *Virtù sovrana*, Feltrinelli, Milano 2002, cap. 8]).

²⁰ Cfr. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, cit., pp. 168-76 [tr. it. cit., pp. 187-96].

²¹ Cfr. J. Elster, *Local Justice*, cit., pp. 206 sgg.

²² Questa era infatti la forma che i limiti all'informazione assumevano nei miei primi articoli in cui era presentata la giustizia come equità. Cfr. *Justice as Fairness*, in J. Rawls, *Collected Papers*, a cura di S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Ma, 1999, pp. 42-72 [tr. it. in *La giustizia come equità. Saggi*, Liguori, Napoli 1995, pp. 64-135].

²³ Cfr. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Surkamp, Frankfurt am Main 1983 [tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Bari 2004], e in particolare il cap. 3, intitolato "Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione", specialmente il paragrafo 6. Cfr. anche B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980 [tr. it. *La giustizia sociale nello stato liberale*, Il Mulino, Bologna 1984]; *What is Neutral about Neutrality?*, "Ethics", 93, 1983, pp. 372-90; *Why Dialogue?*, "Journal of Philosophy", 86, 1989, pp. 16-27.

Hobbes

HOBBS I

La morale secolare di Hobbes e il ruolo del suo contratto sociale

1. Introduzione

Perché comincio un corso di filosofia politica con Hobbes?¹ Non è perché Hobbes sia stato l'iniziatore della dottrina del contratto sociale, naturalmente. Quest'ultima risale alla Grecia classica, e in seguito nel sedicesimo secolo ve ne fu un mirabolante sviluppo ad opera della tarda scolastica, di Suarez, de Vitoria, Molina, e altri. All'epoca di Hobbes essa era ormai una dottrina altamente sviluppata. La ragione è che secondo me, e secondo molti altri, il *Leviatano* di Hobbes è il più grande libro di filosofia politica che sia mai stato scritto in lingua inglese. Quando dico questo non voglio dire è che è quello che si avvicina di più alla verità, o che è il più ragionevole. Piuttosto, voglio dire che tutto considerato – incluso il suo stile e il suo linguaggio, la sua portata, la sua acutezza e la sua stimolante vivacità di osservazione, la sua intricata struttura di analisi e di principi, e la sua presentazione di ciò che io ritengo sia un modo spaventoso di pensare alla società, che potrebbe quasi essere vero, e che è una possibilità effettiva e agghiacciante – se si sommano tutte queste cose, il *Leviatano* mi fa un'impressione smisurata. Preso nel suo insieme, può avere un effetto molto sconvolgente e drammatico sul nostro pensiero e sui nostri sentimenti. Ci sono altri scrittori che possiamo apprezzare di più. In un certo senso, tendo ad apprezzare l'opera di J.S. Mill di più di quella di Hobbes, ma non esiste alcuna singola opera di Mill che possa essere paragonata al *Leviatano*. Fra le cose che ha fatto non

c'è nulla che si avvicini ad avere questo effetto complessivo. Il *Secondo Trattato* di Locke può essere più ragionevole, e in qualche maniera più sensato, e si può ritenere che sia più vicino ad essere accurato, o vero. Ma anch'esso non ha la portata e la potenza di presentazione di una concezione politica dell'ordine di quella di Hobbes. E sebbene esistano altri autori notevoli, come Kant e Marx, si tratta di autori che non scrivevano in inglese. Nella lingua inglese questa è, secondo me, l'opera singola più impressionante. Perciò sarebbe una vergogna fare un corso di filosofia politica e non provare a leggerlo.

Una seconda ragione per cominciare con un'analisi dell'opera di Hobbes è che è utile pensare alla filosofia morale e politica moderna come a qualcosa che ha avuto inizio con Hobbes, e con la reazione a Hobbes. Hobbes scrisse il *Leviatano* durante un periodo di grande turbolenza politica. Lo pubblicò nel 1651, durante il periodo di transizione fra la Guerra civile inglese (1642-48), che sconfisse Carlo I, e la restaurazione della monarchia con l'incoronazione di Carlo II nel 1660. L'opera di Hobbes suscitò una forte reazione intellettuale. Hobbes venne considerato dai suoi critici come il maggior rappresentante dell'infedeltà moderna alle credenze cristiane. Quella era un'epoca cristiana, e l'ortodossia cristiana si concepì come opposta a Hobbes lungo una serie di linee importanti e precise (vedi figura 1).

Per esempio, l'ortodossia sosteneva, naturalmente, una concezione teista, mentre concepiva Hobbes come un ateo. Gli ortodossi avevano una concezione dualista, che distingueva fra anima e corpo, mentre consideravano Hobbes come un materialista. Gli ortodossi credevano inoltre nel libero arbitrio, nella libertà dell'anima e dello spirito, mentre consideravano Hobbes come un determinista che riduceva la volontà a una sequenza di appetiti o a un qualche genere di cambiamento culturale. Gli ortodossi sostenevano inoltre una concezione corporativa della società umana (non sarebbe corretto definirla "organica"). Essi concepivano la società essenzialmente come un aspetto della natura umana, mentre ritenevano che Hobbes avesse una concezione individualista della società. Ancora oggi si ritiene

che egli avesse una concezione abbastanza radicalmente individualistica. Gli ortodossi aderivano anche a una concezione della morale come eterna e immutabile. Ciò significa che esistevano certi principi morali basati sulla ragione divina che in virtù della nostra ragione ci era possibile afferrare e capire, e che esisteva solo un'interpretazione di questi principi. I principi morali erano come gli assiomi della geometria, in quanto potevano essere afferrati dalla sola ragione. Hobbes, d'altra parte, era considerato un relativista e un soggettivista, cioè un sostenitore del punto di vista completamente opposto. Infine, l'ortodossia considerava le persone come capaci di benevolenza e di interesse per il bene altrui, e anche come capaci di agire in maniera disinteressata sulla base di principi morali dettati da una morale eterna e immutabile; al contrario, essi ritenevano che Hobbes assumesse che le persone fossero egoiste dal punto di vista psicologico e che si preoccupassero solo dei propri interessi.

Cudworth e l'ortodossia

teismo

dualismo (mente e corpo)

libero arbitrio

concezione corporativa dello Stato e della società
moralità eterna e immutabile

persone come capaci di sensibilità morale e di benevolenza

Hobbes

ateismo

materialismo

determinismo

concezione individualista dello Stato e della società

relativismo e soggettivismo

persone come egoiste razionali e incapaci di benevolenza

Fig. 1

Non penso che questa immagine di Hobbes, ossia questa

interpretazione della sua concezione, sia particolarmente accurata, ma ne parlo qui perché era ciò che i contemporanei di Hobbes, compreso un certo numero di persone sofisticate, ritenevano che Hobbes dicesse. Ciò spiega perché egli fu attaccato così duramente e persino temuto. In certi circoli essere tacciati di essere seguaci di Hobbes era un affronto personale. Questa è un'accusa contro la quale molti ritennero di doversi difendere, un po' come negli anni cinquanta in questo paese si riteneva di doversi difendere dall'accusa di essere comunisti. Locke pensava che Newton lo considerasse un hobbesiano, e questa fu una cosa che dovettero mettere in chiaro prima di poter diventare amici. Essere reputati in questo modo dagli altri era una faccenda molto seria.

Immediatamente dopo Hobbes si trovano due linee di reazione contro di lui. Una è la reazione ortodossa da parte dei filosofi morali cristiani, ossia di coloro che appartenevano alla Chiesa o vi aderivano. Forse i più importanti fra questi erano Cudworth, Clarke e Butler. Essi attaccarono quelle che consideravano essere le opinioni più rilevanti di Hobbes, e cioè:

1. il suo presunto egoismo psicologico ed etico;
2. il suo relativismo, il suo soggettivismo e il suo rifiuto del libero arbitrio;

3. e ciò che essi ritenevano fosse il *risultato* della sua dottrina: l'idea che l'*autorità politica* sia resa legittima da un *potere maggiore* o anche da *patti* conclusi quando si è *di fronte* a tale potere.

Essi inoltre rifiutavano completamente l'idea che l'autorità politica potesse fondarsi su una qualche forma di *contratto* sociale.

La seconda linea di reazione fu la linea utilitarista: Hume, Bentham, Hutcheson, Adam Smith, e altri. Questi ultimi non erano in disaccordo con Hobbes per ragioni di ortodossia, e nel loro insieme, fatta eccezione per Hutcheson, avevano un punto di vista secolare. Gli utilitaristi volevano attaccare l'egoismo di Hobbes. Volevano sostenere che il principio di utilità è un principio morale oggettivo, e così attaccare il presunto soggettivismo o relativismo hobbesiano. Inoltre essi sostennero che il principio di utilità poteva fungere da discriminare fra i fondamenti dell'autorità politica e la loro giustificazione e spiegazione. Fra le interpretazioni di Hobbes

ci fu anche quella secondo cui egli avrebbe basato l'obbligo politico e l'autorità politica sulla superiorità di potere. Anche qui, non sto dicendo che queste cose corrispondono a ciò che Hobbes aveva effettivamente affermato, ma solo che sono quello che in molti ritenevano che egli avesse detto.

Perciò Hobbes venne attaccato da tutte le parti – dagli ortodossi e dai non ortodossi – e siccome il *Leviatano* è un'opera così sensazionale, esso suscitò una specie di reazione: il suo sistema di pensiero era qualcosa rispetto al quale si *doveva* decidere da che parte stare. Date queste circostanze è utile pensare a Hobbes e alla reazione a Hobbes come l'inizio della filosofia politica e morale britannica moderna.

2. La morale secolare di Hobbes

Per avere il tempo di discutere alcuni punti essenziali di questa opera, mi concentrerò su ciò che chiamerò “il sistema morale secolarista di Hobbes”. Lascierò da parte alcune cose, e spiegherò perché. La prima cosa che ignorerò sono gli assunti teologici di Hobbes. Hobbes spesso si esprime come un credente cristiano, e non metto in dubbio né nego che in un certo senso lo fosse, sebbene quando si legge il suo lavoro si capisce perché ci sia stato chi lo ha negato. O ad ogni modo ci si è chiesti come potesse affermare ciò che affermava e allo stesso tempo essere credente, in un qualche senso ortodosso dell'espressione. Perciò intendo lasciare da parte questi assunti teologici ortodossi e assumerò che nel libro ci sia un sistema politico e morale secolare. Questo sistema politico e morale secolare è completamente intelligibile per quel che concerne la sua struttura teorica e il contenuto dei suoi principi anche quando tali assunti teologici vengono messi da parte. In altre parole, non abbiamo bisogno di tenere conto di questi assunti teologici per capire come sia fatto il sistema secolare. Anzi, è proprio perché, o almeno in parte perché possiamo lasciare da parte questi assunti che la sua dottrina rappresentò un affronto all'ortodossia del tempo. Nel pensiero ortodosso, la religione

dovrebbe giocare un ruolo essenziale nella comprensione del sistema di idee politico e morale. Se non è così, allora questo già di per sé è un problema.

La religione, il pensiero ortodosso, non giocava alcun ruolo *essenziale* nella visione di Hobbes. Perciò credo che tutte le nozioni usate da Hobbes, come ad esempio la nozione di diritto naturale, di legge naturale, di stato di natura, e così via, possono essere definite e spiegate indipendentemente da qualsiasi retroterra teologico. E lo stesso vale anche per il contenuto del sistema morale, laddove per contenuto intendo ciò che dicono effettivamente i suoi principi. Ciò significa che il contenuto delle leggi di natura, che la retta ragione ci invita a seguire, e anche il contenuto delle virtù morali, come le virtù della giustizia, dell'onore, e simili, possono essere tutti spiegati senza fare ricorso ad assunti teologici e possono tutti essere compresi all'interno del sistema secolare.

Hobbes vede la legge di natura come “un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che proibisce a un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita o che gli toglierebbe i mezzi per conservarla” (*Leviatano*, p. 64 dell'edizione originale del 1651 [tr. it. p. 105]).² Questi precetti, se osservati da tutti, sono i mezzi per conseguire pace e concordia, e sono necessari per la “conservazione” e la difesa degli “uomini in moltitudini” (*Leviatano*, cap. 15, p. 78 [tr. it. p. 128]). Le leggi di natura possono essere tutte comprese senza fare menzione di assunti teologici. Ciò non significa, comunque, che non possiamo aggiungere certi assunti teologici allo schema secolare di Hobbes; e quando questi assunti vengono aggiunti, possono portarci a descrivere parti del suo sistema secolare in modo differente. Per esempio, Hobbes dice che *nel sistema secolare* (parole mie) le leggi di natura sono propriamente parlando “dettami della ragione”, conclusioni o “teoremi” che vertono su ciò che è necessario per la nostra conservazione e per la pace della società. Esse sono propriamente chiamate “leggi” solo quando pensiamo ad esse come a *comandi* di Dio che ha per diritto un'autorità legittima su di noi (*Leviatano*, cap. 15, p. 80 [tr. it. p. 130]). Ma il punto cruciale è questo: pensare a questi dettami della ragione come le leggi di Dio non cambia in

alcun modo il loro contenuto – ciò che esse ci *prescrivono* di fare; riguardo a ciò che dovremmo fare esse dicono esattamente la stessa cosa di prima. Ciò non cambia neppure il contenuto delle virtù. E il fatto di pensare ad esse come leggi divine non cambia neppure il modo in cui siamo tenuti a seguirle. Siamo già tenuti dalla retta ragione a seguirle (almeno *in foro interno*) e la giustizia e il contratto sono virtù naturali.³ Come leggi divine i dettami della ragione acquisiscono semplicemente una *sanzione* particolarmente potente (cfr. *Leviatano*, cap. 31, pp. 187 sgg. [tr. it. p. 291]). In altre parole, a favore del fatto che esse dovrebbero essere seguite si dà un'altra ragione potente e impellente, ossia la minaccia della punizione divina. Ma la sanzione non influenza il contenuto e le nozioni coinvolte.

Il sistema teologico sottostante *cambiarebbe* il contenuto della struttura formale dello schema secolare di Hobbes solo se ciò che è necessario per la nostra salvezza da un punto di vista religioso fosse differente dai dettami della ragione su ciò che è necessario per la pace e la concordia nella società o fosse in conflitto con essi. Se la visione teologica fosse che per poter essere salvati bisogna fare certe cose che sarebbero contrarie ai precetti delle leggi di natura, o ai dettami della ragione, allora si avrebbe un conflitto. Ma Hobbes, secondo me, non crede questo. Egli direbbe che qualsiasi visione religiosa che è incompatibile con i dettami della ragione, considerati come dettami riguardo a ciò che è necessario per la conservazione degli uomini in gruppo, è una superstizione ed è irrazionale. Nel capitolo 12 (pp. 54-57 [tr. it. pp. 86-98]) discute la religione, e qui egli nota come i primi fondatori e legislatori della società civile in epoche antiche fecero di tutto per far sì che si credesse pubblicamente che ciò che è necessario alla pace e all'unità della società è anche gradito agli dei, e che le stesse cose che erano proibite dalle leggi erano sgradite agli dei. È chiaro che Hobbes approva questa politica e pensa che questo è ciò che avrebbero dovuto fare.

Più avanti, nel capitolo 15, Hobbes fornisce una risposta al cosiddetto stolto che crede che non ci sia giustizia (*Leviatano*, pp. 72 sgg. [tr. it. pp. 117 sgg.]). Hobbes fa dire allo stolto, insieme a una

serie di altre cose, che la felicità sicura e perpetua del paradiso può essere conquistata non tenendo fede ai patti (per esempio, con gli eretici). (Era pratica comune all'epoca affermare che non siamo tenuti a mantenere le nostre promesse con gli eretici, ossia che essi costituiscono un'eccezione). Hobbes replica che questa idea è sciocca. Egli afferma che non esiste alcun modo concepibile di ottenere la salvezza se non onorando i patti (*Leviatano*, p. 73 [tr. it. p. 119]). Poi egli prosegue negando l'opinione di coloro che pensano che i patti con gli eretici e simili non siano vincolanti, e che pensano che i dettami della ragione, cioè le leggi di natura, possano essere derogati a fini religiosi (*Leviatano*, pp. 73-74 [tr. it. pp. 119-120]). Per Hobbes, quindi, tale rottura dei patti non sarebbe giustificata. Così la ricerca della salvezza, secondo lui, non cambia in alcun modo il contenuto delle leggi di natura considerate come dettami della ragione. Gli assunti teologici possono *far rispettare* questo sistema secolare aggiungendo sanzioni divine ai dettami della ragione, e possono metterci in grado di descriverlo in un modo in un certo senso differente, tale per cui i dettami della ragione vengono chiamati "leggi", ma essi non alterano la struttura fondamentale dei concetti e il contenuto dei suoi principi, o ciò che essi ci richiedono. In definitiva, è su questa base che propongo di mettere da parte gli assunti teologici.

Un altro aspetto della visione di Hobbes che intendo lasciare da parte è il suo cosiddetto materialismo. Non credo che quest'ultimo abbia avuto una qualche influenza significativa sul contenuto di ciò che chiamo il suo sistema secolare. La psicologia di Hobbes derivava principalmente dall'osservazione del senso comune, e dalla sua lettura dei classici, cioè Tucidide, Aristotele e Platone. Il suo pensiero politico, cioè la sua concezione della natura umana, si formò probabilmente in questo modo. Esso non mostra alcun segno di essere stato effettivamente pensato e derivato sulla base dei principi meccanici del materialismo, ossia del cosiddetto metodo scientifico. Sebbene quest'ultimo sia talvolta menzionato, non ha effettivamente influenzato il suo resoconto della natura umana e delle passioni o delle cose simili che la motivano.⁴

Possiamo concedere che materialismo di Hobbes, e l'idea che

vi fosse un principio meccanico che spiega la causazione, gli avessero dato una maggiore fiducia nell'idea del contratto sociale come metodo analitico. Egli può aver creduto che le due cose andassero di pari passo. Per esempio: nel *De Cive*, che è un'opera anteriore, meno ricca, e meno elaborata rispetto al *Leviatano*, in cui viene presentata più o meno la stessa visione, Hobbes inizia con una discussione sulla "materia stessa dello Stato", e procede quindi a discutere la sua generazione, la sua forma e gli albori della giustizia, e quindi aggiunge l'affermazione che "ogni oggetto viene conosciuto nel modo migliore a partire dalle cause che lo costituiscono".⁵ Quindi, per poter capire la società civile, cioè il grande Leviatano, dobbiamo farlo a pezzi, dividerlo nei suoi elementi distinti, o in ciò di cui è fatto – cioè gli esseri umani – e vedere questi elementi come se fossero separati gli uni dagli altri. Fare ciò ci mette in grado di capire quali siano le qualità della natura umana, e in che modo esse ci rendano adatti o inadatti a vivere nella società civile, e di capire come gli uomini debbano mettersi d'accordo fra di loro se vogliono formare uno Stato ben fondato. La sua idea è che vedere la società civile come se fosse dissolta, o spezzettata nei suoi diversi elementi, porta all'idea dello stato di natura. Quindi, una volta ottenuta l'idea di stato di natura, egli suggerisce il contratto sociale come un modo per concepire l'unità di uno Stato ben fondato. Le nozioni e i principi meccanicisti del materialismo causale possono avere rinforzato questa linea di pensiero in Hobbes, e in un certo senso possono addirittura averlo predisposto ad avere questi pensieri. Ma chiaramente questa base meccanicistica non è essenziale, ed essi non influenzano il contenuto di queste idee. Le idee dello stato di natura e del contratto sociale possono stare in piedi da sole. E molti autori che hanno rifiutato il meccanicismo e il materialismo hanno sposato queste nozioni.

In conclusione, intendo discutere il sistema morale secolare di Hobbes come se fosse essenzialmente autonomo, e indipendente da assunti teologici e dai principi meccanicisti (materialismo).

3. Interpretazioni dello stato di natura e del contratto sociale

Prima di affrontare il problema di come si possa interpretare il contratto sociale, vorrei iniziare con la descrizione dello stato di natura di Hobbes. Non dovremmo interpretare lo stato di natura come una condizione reale, né dovremmo interpretare il contratto sociale come un patto che ha effettivamente avuto luogo. Senza dubbio Hobbes ritiene che a un certo punto ci sia stato qualcosa di simile allo stato di natura, e afferma che esso esiste in qualche parte del mondo, ed esiste ai giorni nostri fra gli stati nazionali, i principi e i re (*Leviatano*, p. 63 [tr. it. p. 103]). Perciò in questo senso lo stato di natura esiste. Ma non penso che Hobbes si preoccupi di offrire un resoconto o una spiegazione storica di come siano sorti la società civile e il suo governo. La sua dottrina del contratto sociale deve essere intesa non come una spiegazione dell'origine del Leviatano e di come esso sia venuto in essere, ma piuttosto come un tentativo di offrire una “*conoscenza filosofica*” del Leviatano in modo da permetterci di comprendere meglio i nostri obblighi politici e le ragioni per sostenere un sovrano effettivo quando ne esiste uno.

Verso la fine del *Leviatano* Hobbes afferma che “per filosofia si intende la conoscenza acquisita con il ragionamento, il quale, dal modo in cui una cosa è generata, giunge alle sue proprietà o, dalle proprietà, a qualche modo di generazione possibile della stessa, al fine di potere produrre, per quanto lo permettono la materia e le forze umane, gli effetti che la vita umana richiede” (*Leviatano*, p. 367 [tr. it. p. 538]). L'idea è che avremmo una conoscenza filosofica di qualcosa una volta che avessimo capito come generare le proprietà di quella cosa, così come la conosciamo, a partire dalle sue parti. Ciò che Hobbes si prefigge nel *Leviatano* consiste nel fornirci una conoscenza filosofica della società civile nel senso specificato.

Per raggiungere questo scopo Hobbes considera la società come se fosse frantumata o scomposta nei suoi elementi, ossia gli esseri umani nello stato di natura. Quindi egli esamina in dettaglio come sarebbe quello stato di natura, date le propensioni e le

caratteristiche di questi esseri umani, ossia gli impulsi o le passioni innati che motivano le loro azioni, e il modo in cui si comporterebbero se si trovassero in tale stato. Lo scopo consiste allora nel capire come la società civile e il suo governo *potrebbero* essere generati e venire in essere, dato lo stato di natura così come è stato descritto. Se siamo in grado di spiegare in che modo la società civile e il sovrano potrebbero sorgere a partire da uno stato di natura, allora questo ci fornisce una conoscenza filosofica della società civile, nel senso di Hobbes. Ossia, si comprende la società civile quando si comprende un modo possibile in cui essa si è generata che rende conto delle sue proprietà riconosciute e osservabili. Secondo questa interpretazione, l'idea del contratto sociale mostra un modo in cui la società civile *avrebbe potuto* essere generata – non il modo in cui essa è stata di fatto generata, ma come avrebbe potuto esserlo. Esistono delle proprietà riconosciute della società e dei suoi requisiti – per esempio, i poteri necessari del sovrano, ossia il fatto che il sovrano deve possedere certi poteri se la società deve stare insieme; questa è una proprietà del grande Leviatano. Noi riconosciamo queste proprietà e ne rendiamo conto come di cose che le persone nello stato di natura considererebbero essenziali se il contratto sociale deve raggiungere lo scopo che si prefigge, ossia stabilire la pace e la concordia. Così, il contratto sociale attribuisce questi poteri necessari al sovrano. Hobbes pensa che, una volta che sia stato formulato completamente, tutto questo fornisca una *conoscenza filosofica* della società civile.

Perciò anche qui l'idea è che dovremmo vedere il contratto sociale come un modo per pensare a come lo stato di natura potrebbe essere trasformato in una società civile. Ci spieghiamo le proprietà attuali dello Stato, o del grande Leviatano, e capiamo perché il sovrano deve avere i poteri che ha, una volta che comprendiamo perché delle persone razionali nello stato di natura acconsentirebbero a che il sovrano abbia tali poteri. Questo è il modo in cui dobbiamo comprendere le proprietà dello Stato, a partire dal processo della sua generazione, e anche comprendere perché i suoi poteri siano quelli che sono. In base alla definizione hobbesiana della conoscenza filosofica, ciò fornisce dunque una

conoscenza filosofica della natura dello Stato, o del grande Leviatano. Questa è una definizione della filosofia o della conoscenza filosofica molto più ampia di quella che si dà adesso. Allora essa comprendeva la scienza, o la “storia naturale”, come si usava definirla.

Ora si consideri un secondo modo di pensare al contratto sociale di Hobbes. Nel capitolo 13 del *Leviatano* (p. 63 [tr. it. p. 102]) Hobbes riconosce che qualcuno potrebbe obiettare che lo stato di natura non è mai esistito (“non vi è mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo”). A ciò egli replica che almeno i re e i sovrani si trovano in uno stato di natura gli uni rispetto agli altri: fra gli stati nazionali esiste uno stato di natura. Inoltre, gli rileva che ai fini della sua argomentazione è sufficiente che lo stato di natura sia uno stato che si *darebbe adesso* se non ci fosse nessuna autorità sovrana a tenere a bada la gente.⁶ In questo modo, lo stato di natura è una condizione che si *darebbe* sempre ogni qualvolta l'esercizio effettivo della sovranità dovesse venire a mancare. Concepito in questo modo, lo stato di natura è una *possibilità sempre presente* di degenerazione nella discordia e nella guerra civile, sebbene in una società “ben fondata” è molto difficile (improbabile) che si verifichi. Ora, siccome lo stato di natura è di fatto uno stato di guerra, la possibilità costante di uno stato di natura fornisce a tutti una *ragione sufficiente* per volere che continui a esistere un sovrano effettivo. Secondo Hobbes noi abbiamo tutti delle forti ragioni per temere che i nostri accordi attuali vengano meno, e ciò fornisce una ragione sufficiente affinché ciascuno li sostenga. Così, in base a questa interpretazione, lo stato di natura non è un qualche stato di cose passato, e neanche una condizione attuale, ma una possibilità sempre presente che deve essere evitata.

La seconda interpretazione del contratto sociale è questa: si supponga che tutti siano pienamente razionali e che vedano la condizione umana come la descrive Hobbes. Si supponga inoltre che un sovrano effettivo esista e che disponga dei poteri necessari per far valere gli accordi presenti. Allora Hobbes ritiene che tutti abbiano una ragione sufficiente, basata sulla loro

autoconservazione e sui loro interessi fondamentali, a stipulare con tutti gli altri un patto che *autorizzi* il sovrano a continuare a esercitare i suoi poteri per sempre. Stipulare un patto del genere è razionale per tutti; è (diciamo così) *collettivamente* razionale, dal momento che è razionale per ciascuno e per tutti.

Se lo si considera in questo modo, non c'è bisogno di pensare al contratto sociale come se fosse stipulato *nello* stato di natura. Perciò non si ha bisogno di valutare se un contratto sociale sia *sufficiente* a trasformare lo stato di natura in una società civile (per esempio, come possiamo essere sicuri che le promesse delle persone saranno mantenute?). Piuttosto, si può pensare al contratto sociale come a un patto che serve a garantire e a rendere sicuro un governo stabile che già esiste. Il punto di Hobbes è che date le condizioni *normali* della vita umana, e dato il pericolo sempre presente di un conflitto civile e di una ricaduta nello stato di natura, ogni persona razionale ha un interesse sufficiente e fondamentale a dare il proprio sostegno a un *sovrano effettivo*. E dato questo interesse ogni persona razionale *stipulerebbe* il contratto sociale, se se ne presentasse l'occasione.

A questo punto dovremmo chiederci: secondo Hobbes dovrebbe esserci un contratto sociale effettivo? Non è forse sufficiente pensare al contratto sociale in questo modo ipotetico, cioè al fatto che tutti membri di una società esistente dotata di un sovrano effettivo *avrebbero* una ragione sufficiente per stipulare un accordo che autorizzi questo sovrano? In base a questa ipotesi lo stesso *contratto sociale*, così come lo stato di natura, sarebbe puramente ipotetico: ossia, un contratto che *avremmo* ragioni sufficienti per stipulare se ciò fosse possibile ecc. Ora, certamente Hobbes non formula esplicitamente la propria dottrina del contratto sociale in questo modo. E dovremmo essere cauti nel fargli dire certe cose. Tuttavia, ci si può domandare se questa interpretazione ipotetica del contratto sociale non sia sufficiente a esprimere ciò che è essenziale nella visione di Hobbes. Dopotutto, il contratto sociale, se è concepito in questo modo, fornisce una concezione della coesione sociale e spiega come la società civile possa stare insieme e perché, una volta che esiste un sovrano

effettivo, i cittadini potrebbero dare sostegno agli accordi esistenti, e così via. Anche se magari non spiega come la società civile potrebbe essere *generata* a partire dalle sue parti, potrebbe spiegare perché non *degeneri* ritornando alle sue parti. Il contratto sociale fornisce un punto di vista da cui mostrare perché ciascuno abbia un interesse *preponderante* e *fondamentale* a sostenere un sovrano effettivo. Perché questo non è sufficiente agli scopi di Hobbes, se si concepisce il contratto sociale in questo modo?

Ciò dipende, naturalmente, da quelli che erano gli scopi di Hobbes. Ritengo che egli volesse offrire un'argomentazione filosofica convincente a favore della conclusione che un sovrano *forte ed effettivo* – dotato di tutti i poteri che Hobbes pensa che un sovrano dovrebbe avere – sia *l'unico rimedio* al grande male della guerra civile, che tutte le persone devono volere evitare in quanto contrario ai loro interessi fondamentali. Hobbes vuole convincerci che l'esistenza di un tale sovrano costituisce il solo modo per avere pace e concordia. E, data questa conclusione, e dato che la legge fondamentale di natura è “cercare la pace per quanto si ha speranza di ottenerla” (*Leviatano*, p. 64 [tr. it. p. 106]) e che la seconda legge di natura è “ci si accontenti di avere tanta libertà nei confronti degli altri quanta se ne concede agli altri nei confronti di se stessi”, noi abbiamo tutti un *obbligo* (non basato sul contratto sociale) di rispettare le leggi del sovrano. Il punto nodale della riflessione di Hobbes è costituito dalle turbolenze e dalla guerra civile del suo tempo; questo è ciò che gli interessa più da vicino. Egli ritiene che capire quali siano i poteri necessari del sovrano e avere una visione chiara delle leggi di natura come basate sui nostri interessi fondamentali possa aiutarci ad affrontare la situazione. Il contratto sociale, interpretato in maniera puramente ipotetica, permette a Hobbes di produrre la sua argomentazione. A questo scopo, l'interpretazione ipotetica sembra essere sufficiente.

Per riassumere, esistono tre possibili interpretazioni del contratto sociale. Innanzitutto, esso è una descrizione di ciò che realmente accade e di come lo Stato si è effettivamente formato. Questa non è l'intenzione di Hobbes, per come la intendo io. Una seconda interpretazione, più plausibile, e per la quale esistono

molti riscontri testuali, è che egli stesse cercando di offrire un resoconto filosofico di come lo Stato potrebbe sorgere. Dico di come “potrebbe sorgere”, o di come avrebbe potuto venire in essere, e non di come lo ha fatto veramente. Egli voleva offrirci una conoscenza filosofica dello Stato, dissolvendolo nelle sue parti e descrivendo gli esseri umani così come sono costituiti psicologicamente, per poi mostrare come lo stato di natura potesse essere trasformato nel grande Leviatano, o in una società di persone sotto uno Stato. Infine, una terza possibile interpretazione che ho suggerito è la seguente: si supponga che il grande Leviatano esista già nei fatti. Allora dovremmo pensare allo stato di natura come a una possibilità sempre presente che potrebbe realizzarsi se il sovrano effettivo dovesse cessare di essere effettivo. Data tale possibilità, e tenendo conto di ciò che egli considera come gli interessi fondamentali di ciascuno all'autoconservazione e agli “affetti coniugali”, e il desiderio di avere i mezzi per una vita piacevole, Hobbes sta spiegando perché ciascuno ha una ragione sufficiente e preponderante per volere che il grande Leviatano continui a esistere e ad essere effettivo. In base a questa interpretazione, Hobbes sta cercando di convincerci ad accettare un sovrano effettivo già esistente. Possiamo comprendere questa intenzione alla luce del clima del tempo e della Guerra civile inglese.

Queste due interpretazioni sono ipotesi su come interpretare il contratto sociale. Suggestisco queste interpretazioni con un po' di esitazione. Non sono mai completamente certo che ciò che affermo su questi libri sia corretto. Si tratta di una visione molto ampia e complicata, e ci sono molti modi in cui può essere letta. Dovremmo essere diffidenti di qualsiasi resoconto definitivo di come dovrebbe essere interpretata.

Prima lezione su Hobbes: Appendice A

SOMMARIO: CARATTERISTICHE DELLA NATURA UMANA CHE RENDONO LO STATO DI NATURA INSTABILE

A. Due osservazioni introduttive:

1. Discuterò solo il *Leviatano* e nessun'altra opera di Hobbes; e assumo che la dottrina del contratto sociale di Hobbes, così come presentata in quest'opera, possa essere pienamente compresa indipendentemente da qualsiasi visione teologica o religiosa. Né la struttura formale né il contenuto materiale della dottrina di Hobbes sono influenzati da queste idee sottostanti. Naturalmente questo è controvertibile; e io non voglio discuterne. Si considerino attentamente i capitoli 12 e 31.

2. Lascerò inoltre da parte il materialismo di Hobbes e le sue altre tesi metafisiche, tranne che nei casi in cui osservazioni incidentali possano aiutare a chiarire il suo contratto sociale e come è costruito.

B. Due modi di considerare lo stato di natura in Hobbes:

1. Primo, come lo *stato di cose* che *emergerebbe* se non esistesse alcuna autorità politica effettiva, né alcun sovrano dotato di *tutti* i poteri che secondo Hobbes è necessario che abbia un sovrano effettivo.

2. Come un *punto di vista* che possono assumere le persone nella società e dal quale ciascuno può capire perché sarebbe razionale accordarsi con ciascun'altra persona per costituire un sovrano effettivo (così come Hobbes descrive questo sovrano). In questo senso il contratto sociale è collettivamente razionale; dal punto di vista di uno stato di natura, ossia delle condizioni che riflettono le caratteristiche permanenti (e quindi presenti) della natura umana, ciascun membro della società adesso ha una ragione

sufficiente per volere che il sovrano effettivo continui a esistere, assicurando così la stabilità e l'efficacia delle istituzioni esistenti.

C. Caratteristiche destabilizzanti della natura umana (se prese nel loro insieme nello stato di natura):

1. Gli esseri umani sono sufficientemente eguali per doti naturali e poteri mentali (inclusa la prudenza), e anche sufficientemente vulnerabili all'ostilità reciproca, perché vi sia paura e insicurezza (cap. 13, pp. 60-62 [tr. it. pp. 98-102]).

2. I desideri e i bisogni umani sono tali per cui, assieme alla scarsità dei mezzi per soddisfarli, le persone si troveranno in competizione le une con le altre (cap. 13, pp. 60-62 [tr. it. pp. 98-102]).

3. La psicologia umana è per molti versi autocentrata e focalizzata su se stessa, e quando le persone riflettono attentamente tendono tutte a dare priorità alla propria *preservazione* e alla propria sicurezza, e ad ottenere i mezzi per una vita piacevole.

4. Gli esseri umani sono per molti versi inadatti a un'associazione pacifica in società:

I. Essi hanno una propensione all'orgoglio e alla vanagloria che è sollecitata dalla compagnia degli altri, e che è irrazionale. Ciò significa che questa propensione spesso li spinge ad agire contro i principi della retta ragione (le leggi di natura), e queste passioni li portano ad azioni che sono altamente pericolose sia per loro stessi sia per gli altri.

II. A quanto pare, essi non hanno alcun desiderio originale o naturale di associarsi, né alcuna forma naturale di sentire comune. I sentimenti che appaiono tali derivano dal nostro interesse personale. D'altra parte, Hobbes non pensa che siamo cattivi, cioè che godiamo della sofferenza altrui per se stessa.

5. Difetti e problemi del ragionamento umano:

I. Quelli che dipendono dalla mancanza di un metodo (scientifico) adeguato (cap. 5, pp. 20-21 [tr. it. pp. 38-40]). Si consideri qui l'attacco di Hobbes alle scuole (Aristotele attraverso la scolastica).

II. Propensione del ragionamento umano, presumibilmente

anche quando si conosce una filosofia adeguata, a essere distorto e indebolito dalla nostra tendenza all'orgoglio e alla vanagloria (cap. 17, pp. 86-87 [tr. it. pp. 141-42]).

III. Fragilità della ragione pratica quando riguarda la condotta degli esseri umani in gruppo e le istituzioni sociali appropriate. Questa forma di ragione pratica è fragile perché Hobbes ritiene che debba esserle attribuita una base convenzionale. Ciò significa che ciascuno deve accordarsi su *chi* dovrà decidere che cosa faccia il bene comune e ciascuno deve conformarsi ai giudizi di questa persona. Non esiste alcuna possibilità che attraverso l'esercizio della ragione tutti riconoscano liberamente che cosa è giusto e che cosa è sbagliato, o che cosa sia il bene comune, e che si conformino a questa conoscenza. La cooperazione sociale per il bene comune richiede un sovrano effettivo.

Prima lezione su Hobbes: Appendice B

[La versione rawlsiana del 1978 di questa lezione conteneva la seguente discussione, che è un'aggiunta alla Sezione 2, "La morale secolare di Hobbes", riportata più sopra a partire dalla lezione del 1983. *N.d.C.*]

Semplificazioni: propongo di fare *due* semplificazioni nella mia discussione di Hobbes:

1. Anzitutto, assumerò che la struttura *formale essenziale* e il *contenuto* della filosofia politica di Hobbes (in quanto concezione del contratto sociale) possano essere concepiti come rivolti agli esseri umani *razionali* che possono afferrare il loro senso e la loro interpretazione attraverso l'uso corretto della loro *ragione naturale*. Così, assumo che la visione di Hobbes sia *pienamente intelligibile*, per ciò che riguarda la sua struttura e il suo contenuto, all'interno di una visione *secolare* anziché di una visione *teologica* o religiosa.

Così, in larga misura lascerò da parte la questione controversa dell'interpretazione di Hobbes che è sollevata dalla tesi di Taylor e Warrender secondo la quale la teoria dell'autorità dell'obbligo politico di Hobbes è fondamentalmente connessa alle leggi naturali

in quanto leggi di Dio, che possiede un'autorità *legittima* su di noi.⁷

Ora, per *carattere secolare* della filosofia politica di Hobbes intendo grosso modo le seguenti cose:

a) La *struttura formale dei concetti* e delle definizioni della teoria hobbesiana della sovranità, dei diritti e delle libertà ecc. è indipendente da *presupposti teologici*. Questa struttura è autonoma. Per esempio, come definizione del diritto naturale possiamo dire:

α ha un *diritto naturale* a fare x = df il fatto che α faccia x è in accordo (originariamente, cioè prima di eventi o azioni che limitino tale diritto) con la *retta ragione*.⁸

b) Il contenuto *materiale* della concezione politica di Hobbes e della filosofia morale sottostante è ugualmente indipendente da presupposti teologici. Anche questo contenuto è autonomo e può essere compreso dalla ragione naturale dato il resoconto psicologico che Hobbes offre della natura umana. Per esempio, si consideri la definizione *materiale* di diritto naturale:

α ha un diritto naturale a fare x = (df materiale) il fatto che α faccia x è (secondo quanto α crede in coscienza) vantaggioso o necessario per la preservazione di α .

A prima vista non c'è alcuna ragione, tuttavia, per cui la visione di Hobbes non possa essere completata da dottrine teologiche. Tuttavia, se vengono introdotte queste assunzioni, ci sono due possibilità:

I) Il primo caso è questo: le conclusioni che si traggono quando queste dottrine sono *aggiunte* al sistema della struttura formale e del contenuto materiale *non* sono pienamente *compatibili* con le conclusioni che si traggono dal solo *sistema secolare* (se le cose stessero così, le condizioni materiali del sistema non sarebbero indipendenti – in un senso sufficientemente forte – dalla dottrina teologica. La tesi *b* di cui sopra dovrebbe essere rivista, mentre la tesi *a* no).

II) Il secondo caso è questo: le conclusioni che si traggono quando vengono aggiunte le dottrine teologiche sono le stesse di quelle del sistema puramente secolare (privo di presupposti teologici). Se le cose stessero così, varrebbero sia *a* sia *b* (Cfr. ciò

che Hobbes dice nel *Leviatano*, Libro I, cap. 12, pp. 96-97 [tr. it. pp. 86-91]; Libro I, cap. 15, ultimo paragrafo, p. 57 [tr. it. p. 130]).

Ora, il punto importante è che Hobbes accetta il caso II. Nel *sistema secolare* le conclusioni che si traggono dipendono da quali istituzioni ecc., sono necessarie per la *pace* e la *concordia* delle persone che vivono in società. Nel *sistema teologico* le conclusioni dipendono non solo da ciò che è necessario per la pace e la concordia, ma *anche* da ciò che è necessario per la *salvezza* umana. Il caso I varrebbe, quindi, *solo* se ciò che è necessario per la pace e la concordia nella società fosse *differente* da ciò che è *necessario* per la *salvezza*.

Credo che Hobbes negherebbe la verità di qualsiasi dottrina teologica che rendesse i prerequisiti della salvezza *incompatibili* con le condizioni per la sopravvivenza delle persone in gruppo. Una visione religiosa che le dichiarasse incompatibili sarebbe (secondo Hobbes) una *superstizione*, e come tale *irrazionale*. Sarebbe basata su una paura illogica derivante dalla mancanza di una vera conoscenza delle cause naturali delle cose (si veda tutta la sua discussione sui germi naturali della regione in Libro I, cap. 12, “La religione”).

Nel capitolo 12 del Libro I Hobbes discute di come “i primi fondatori degli stati, tra i Gentili, le cui finalità erano solo quelle di mantenere gli uomini nell’obbedienza e nella pace” ebbero cura “di far credere che quelle stesse cose che erano vietate dalle leggi dispiacevano agli dèi”. È molto ragionevole supporre che Hobbes approvi questa politica del mondo antico (Greci e Romani), che consiste nell’usare la religione per rafforzare le condizioni necessarie a preservare la pace sociale e la concordia. In questo senso, la dottrina di Hobbes è secolare (cfr. anche II, cap. 31, pp. 528 sgg., sull’obbedienza alle leggi di natura come culto; 1^a ed., pp. 192 sgg. [tr. it. pp. 293 sgg.]).

Bisogna stare attenti, comunque, a non mettere in dubbio il fatto che Hobbes sia (per quel che ne possiamo sapere) un cristiano sincero e credente. Dobbiamo interpretare il suo cristianesimo in modo tale che non sia incompatibile con la *struttura secolare* e con il contenuto della sua concezione morale e politica. In conclusione,

l'intero ordine dell'esposizione di Hobbes sembra presupporre che egli ritenga che la *struttura secolare* e il *contenuto* della propria dottrina siano fondamentali. Se fossero *fondamentali* dei presupposti teologici, evidentemente, Hobbes sarebbe partito da quelli.

Questo è quanto, dunque, sul perché sembra corretto concentrarsi sulla dottrina di Hobbes come se fosse rivolta a degli esseri umani *razionali*.

2. La seconda semplificazione (sulla quale sarò breve) è che (forse) si può interpretare il metodo usato da Hobbes nel *Leviatano* (e nei suoi altri scritti politici) come l'applicazione a una concezione morale e politica di una dottrina *meccanicistica generale* sul funzionamento della *natura*. Spesso si ritiene che Hobbes stia cercando di elaborare una *scienza unificata* (unificata non solo per quel che riguarda la *metodologia generale*, ma anche per quel che riguarda i suoi *principi primi*).

Così potremmo interpretarlo come se iniziasse con lo studio dei corpi e del loro movimento in generale (spiegato in modo meccanicistico), e come se passasse poi allo studio di un genere particolare di corpo, cioè quello dei singoli esseri umani, per arrivare infine allo studio dei corpi artificiali, cioè ai governi civili che sono fatti dagli uomini. Questi ultimi sono il risultato dell'artificio umano. Il *Leviatano* è lo Stato, un artificio umano.

Quando studia i corpi artificiali – stati e governi civili – il metodo di Hobbes consiste nel guardare alle *parti* di questi corpi, che egli ritiene siano gli esseri umani (gli individui con le loro facoltà, i loro desideri ecc.). Nel *De Cive* Hobbes afferma che ogni cosa deve essere spiegata a partire dalle sue cause costitutive, e illustra questa osservazione facendo notare come noi capiamo come è fatto un orologio afferrando come sono messe insieme e come funzionano dal punto di vista meccanico le sue varie parti. Analogamente, per capire uno Stato, non è necessario smembrarlo (giacché non è possibile farlo, o sarebbe troppo costoso), ma dobbiamo considerarlo *come se fosse dissolto*: lo stato di natura.

Cioè, vogliamo capire quali siano le caratteristiche degli esseri umani e in che modi queste caratteristiche (qualità ecc.) rendano le

persone *adatte* o *inadatte* al governo civile. Vogliamo anche capire in che modo le persone debbano *mettersi d'accordo* fra di loro se la loro intenzione e il loro fine di diventare uno Stato ben fondato devono essere realizzati (EW, p. XIV; ed. Lamprecht, pp. 10 sg.).

In linea di massima non mi occuperò del resto della filosofia di Hobbes, e di quanto la sua filosofia morale politica si accordi con la sua metafisica generale.

Prima lezione su Hobbes: Appendice C

PASSI CHE RIGUARDANO L'IDEALE DELLE NATURE GENEROSE

[I riferimenti sono all'edizione Head]

A. Possibilità degli affetti:

Hobbes afferma la possibilità della *benevolenza*, e a quanto pare nei confronti delle persone in generale. Quando è rivolta alle persone in generale, è la “natura buona” (26 [tr. it. p. 45]).

Riconosce varie passioni d'amore, incluso l'amore per persone particolari (26 [tr. it. p. 45]).

Riconosce l'affetto coniugale, come secondo in ordine d'importanza dopo l'autoconservazione e *prima* delle ricchezze e dei mezzi di sussistenza (179 [tr. it. p. 278]).

B. Connesso con quanto sopra: non si trae piacere dalle disgrazie degli altri (crudeltà, 28).

Curiosità come un piacere che si trova nella generazione continua della conoscenza; distingue l'uomo dagli animali (26, cfr. 51 e 52 [tr. it. p. 22, 46-47]).

C. Atteggiamento generoso espresso nelle virtù:

1. Sul “sapore” della giustizia: quando un uomo *disdegna*, per il suo appagamento personale, di ricorrere alla frode o alla violazione di una promessa (74 [tr. it. p. 121]).

2. Per le grandi menti una delle opere giuste è aiutare le persone, e liberarle dal dileggio degli altri; tali menti si paragonano solo ai più abili: 27 [tr. it. p. 22].

3. Due modi per assicurare che gli uomini onorino il patto: paura delle conseguenze nell'infrangerli; oppure “una certa gloria o un qualche vanto che consegue dal manifestare di non avere necessità di tradire la parola data”. Ma “quest’ultima è una forma di generosità che si incontra troppo raramente perché ci si possa contare” (70, [tr. it. p. 114]).

4. L’onore delle grandi persone deve essere apprezzato per la loro beneficenza, e l’aiuto che esse offrono alle persone di rango inferiore; oppure non deve esserlo per niente. La grandezza rende le nostre violenze e le nostre oppressioni peggiori, giacché abbiamo *meno bisogno* di commetterle (cap. 30, p. 180 [tr. it. p. 281]).

¹ Trascrizione della lezione dell’11 Febbraio 1983, con aggiunte tratte dagli appunti a mano di Rawls per le lezioni del 1979 e 1983 [N.d.C].

² I riferimenti di pagina sono alla prima edizione del *Leviatano*, l’edizione Lionshead (o “Head”) del 1651 [inclusi nel testo dell’edizione Penguin a cura di C.B. MacPherson, che era usata da Rawls per il suo corso]. La paginazione dell’edizione Head è riportata sui margini di tutte le principali edizioni moderne del *Leviatano*. Le principali edizioni moderne (quella di A.R. Waller del 1904, quella di Oxford University Press del 1909, quella di Michael Oakeshott del 1946, e quella di C.B. MacPherson del 1968) sono tutte basate a loro volta, giustamente, sull’edizione Head, come aveva fatto Molesworth per la sua edizione del 1839. Cfr. Richard Tuck, edizione del *Leviathan*, Cambridge University Press,

Cambridge 1991, p. XXVII [i riferimenti in italiano sono all'edizione Bari, Laterza, 2006].

³ “Le leggi di natura obbligano *in foro interno*; vale a dire, vincolano a desiderare che abbiano effettuazione. Ma non [obbligano] sempre *in foro esterno*, cioè al porle in atto”. *Leviatano*, p. 79 [tr. it. p. 120].

⁴ Così sembra essere giusto ciò che ha affermato Robertson molto tempo fa: “Tutta la sua dottrina politica [...] non sembra affatto essere stata pensata a partire dai principi fondamentali della sua filosofia [...] senza dubbio le sue linee fondamentali erano già fissate quando egli era ancora un osservatore degli uomini e dei costumi, e non era ancora un filosofo meccanicista”. G.C. Robertson, *Hobbes*, J.B. Lippincott, Philadelphia 1886, p. 57.

⁵ T. Hobbes, *De Cive* (1642) [tr. it. Editori Riuniti, Roma 2001, p. 71]. Hobbes afferma di cominciare dalla “materia stessa dello Stato” e di passare poi alla “sua generazione e forma, e alla prima origine della giustizia. Infatti ogni oggetto viene conosciuto nel modo migliore a partire dalle *cause che lo costituiscono*”.

⁶ “Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo [...] Ad ogni modo, si può intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico” (*Leviatano*, p. 63 [tr. it. p. 102-103]).

⁷ A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, “Philosophy”, 53, 1938; ora in *Hobbes Studies*, a cura di K. Brown, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1965; H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1957. Il punto di vista che seguo è più o meno quello di David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969.

⁸ “= df” è di solito usato per introdurre l'equivalenza fra due definizioni; dovrebbe essere letto come “sta a significare”. La frase di Rawls riportata sopra dovrebbe essere letta in questo modo: “ α ha un diritto naturale a fare x” sta a significare: “il fatto che α

☐faccia x è in accordo... con la retta ragione" [N.d.C.].

HOBBS II

La natura umana e lo stato di natura

1. Osservazioni preliminari

La tesi generale di Hobbes, molto importante per la sua concezione, è che lo stato di natura tende molto facilmente a diventare uno stato di guerra. Spesso egli parla dello stato di natura (che è uno stato in cui non c'è un sovrano effettivo che tenga a bada gli uomini e a freno le loro passioni) come se si trattasse essenzialmente di uno stato di guerra. È importante notare qui che per Hobbes uno stato di guerra non consiste “solo nella battaglia o nell'atto di combattere [...] ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione” (*Leviatano*, p. 62 [tr. it. p. 101]). Ciò che chiamerò “tesi di Hobbes” è la tesi che lo stato di natura è essenzialmente, e a tutti i fini pratici, uno stato di guerra. Perché Hobbes pensa che sia così?

Hobbes nota che potrebbe sembrarci strano che “la natura possa dividere gli uomini in questo modo e renderli inclini ad aggredirsi l'un l'altro” (cioè, potrebbe sembrarci strano che lo stato di natura si trasformi in uno stato di guerra *così facilmente*). Ma afferma che si può capire perché le cose stiano così attraverso quella che chiama un’“inferenza tratta dalle passioni” (*ibid.*). Possiamo appurare che facciamo tale inferenza tratta dalle passioni se guardiamo all'esperienza effettiva nella vita di tutti i giorni, osservando come ci comportiamo adesso, nella società civile, quando si dà effettivamente un sovrano e ci sono leggi e pubblici ufficiali armati. Hobbes nota che quando viaggiamo portiamo con noi delle armi, quando andiamo a dormire chiudiamo la porta a

chiave, e persino in casa nostra chiudiamo la cassaforte ecc. (*ibid.* [tr. it. p. 102]). Con queste azioni ci accusiamo a vicenda e dimostriamo di accettare l'inferenza a partire dalle passioni secondo la quale a tutti i fini pratici *se si dà uno stato di natura, allora si dà anche uno stato di guerra*.

Così ciò che dice Hobbes, penso, è che se si considera la natura umana così com'è si può inferire che dallo stato di natura si arriva a uno stato di guerra. Come sia fatta la natura umana, secondo Hobbes, è dimostrato dalle caratteristiche essenziali, dalle capacità, dai desideri e dalle altre passioni delle persone così come le vediamo adesso, nella società civile; perciò egli suppone, ai fini della propria dottrina politica, che queste caratteristiche essenziali della natura umana siano più o meno date o fissate. Hobbes non sta negando che le istituzioni sociali, l'educazione e la cultura possano cambiare in modo sostanziale le nostre passioni e modificare i nostri fini, almeno in alcuni casi molto importanti. Ma egli suppone che, ai fini della propria dottrina politica, cioè ai fini di quello che ho chiamato il suo sistema morale secolare, i tratti principali e le caratteristiche fondamentali della natura umana siano più o meno fissati o dati. L'esistenza delle istituzioni sociali, e in particolare di un sovrano effettivo, cambia le nostre circostanze oggettive e quindi cambia ciò che è prudente e razionale che facciamo. Per esempio, dato che c'è il sovrano adesso siamo tutelati e non abbiamo alcuna ragione di non onorare i nostri patti. Cioè, supposto che il sovrano esista effettivamente, abbiamo delle ragioni per onorare i patti, per mantenere le promesse, e così via, che non avevamo prima. Tuttavia, le istituzioni sociali non sono concepite come se potessero cambiare gli aspetti più essenziali della nostra natura. Esse non modificano i nostri interessi fondamentali all'autoconservazione, agli affetti coniugali, e ai mezzi per una vita piacevole. Così, considerando questi elementi come più o meno fissati, ai fini della sua dottrina politica, ciò che Hobbes fa di conseguenza è inferire come sarebbe uno stato di natura se si prendono le persone così come sono, o così come egli pensa che siano; ed egli descrive uno stato di natura come uno stato di "continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita

dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve" (*ibid.*), ma probabilmente ancora troppo lunga, date queste condizioni. A partire da quali caratteristiche degli esseri umani (reali) si ricava questa inferenza tratta dalle passioni?

2. Caratteristiche principali della natura umana

Menzionerò e commetterò quattro caratteristiche della natura umana così come sono tratteggiate da Hobbes, e quindi ripercorrerò abbastanza velocemente l'argomentazione fondamentale di quella che in precedenza ho chiamato "tesi di Hobbes".

La prima caratteristica è il fatto che gli uomini sono eguali per doti naturali, forza fisica e prontezza di mente. Naturalmente Hobbes non considerava queste doti naturali come eguali in senso letterale, o in senso stretto; il suo punto, però, è che sono abbastanza uguali. Così, persino il più debole per forza fisica è comunque abbastanza forte da uccidere il più forte, a tradimento o complottando con altri che ne sono ugualmente minacciati. Si noti che qui "abbastanza eguale" non significa eguale in senso stretto, ma abbastanza eguale da suffragare l'inferenza tratta dalle passioni in base alla quale le persone si sentono minacciate e sono indotte ad attaccarsi a vicenda. Ciò è sufficiente a suscitare le paure e i pericoli dello stato di natura. Si noti anche che Hobbes pensa che per prontezza di mente le persone siano dotate per molti versi in modo ancora più uguale che per forza fisica. Qui gli attributi rilevanti sono l'ingegno e la prudenza, che Hobbes ritiene vengano ricavati dall'esperienza; ed egli pensa che in questo caso tutti gli individui abbiano un'eguale opportunità di fare esperienza e di imparare.

Anche qui, Hobbes non pensa che tutte le persone abbiano un'uguale prontezza di mente. Tuttavia, secondo Hobbes le differenze derivano dalle differenze nelle abitudini, nell'educazione e nella costituzione fisica, che a loro volta producono differenze nelle passioni, cioè nel desiderio di ricchezza, gloria, onore,

conoscenza, e così via. Nella dottrina politica di Hobbes c'è la tendenza a ridurre tutti questi desideri che sono all'origine della differenza di ingegno a uno solo: il desiderio di "sempre maggiore potere", dove per "potere" in questo caso si intendono i mezzi per ottenere il nostro bene o l'oggetto dei nostri desideri (*Leviatano*, pp. 35, 41 [tr. it. pp. 60, 69]). Molti generi differenti di cose, ossia le cose che pensiamo che ci faranno felici, per Hobbes sono forme di potere, nel senso che ci permettono di ottenere ciò che è bene per noi. È la differenza nella forza con cui le persone desiderano il potere, secondo Hobbes, a determinare la prontezza delle loro menti. Dal momento che queste differenze tendono abbastanza all'eguaglianza, lo fa anche la loro prontezza di mente. Anche qui, "abbastanza eguali" significa abbastanza eguali da fare dello stato di natura uno stato di guerra.

Un'osservazione finale riguardo all'eguaglianza delle doti è che Hobbes assume che se di fatto ci fosse una diseguaglianza naturale sostanziale, tale per cui una persona o alcune persone potrebbero dominare tutte le altre, allora a governare sarebbe quella persona. Egli afferma che governerebbe per diritto naturale. Oppure, se questo non sembra realistico, a governare potrebbe essere anche un gruppo dominante di persone, a patto che potessero rimanere unite e concordi. Questo è ciò che Hobbes dice a proposito dei diritti con cui Dio regna su di noi. Dio non possiede tale diritto in virtù del Diritto di creazione, che Locke, che discuteremo più avanti, assume sia un principio morale. Locke crede che, se Dio ci ha creati, allora, essendo creati da Dio, noi abbiamo l'obbligo morale di ubbidirgli, che dipende dal principio per cui se A crea B, allora B ha un obbligo nei confronti di A. In Hobbes non si trova tale diritto di creazione. Non si trova un obbligo nei confronti di Dio basato sul fatto che Dio ci ha creati o sulla nostra gratitudine, ma semplicemente sul potere irresistibile di Dio. Hobbes afferma (*Leviatano*, p. 187 [tr. it. p. 291]) "se ci fosse stato qualcuno con un potere irresistibile, non ci sarebbe stata alcuna ragione per cui egli non avrebbe governato [...] a sua discrezione. Pertanto, a quelli il cui potere è irresistibile, il dominio di tutti gli uomini appartiene naturalmente per l'eccellenza stessa del loro potere: di conseguenza è in forza di

questo potere che a Dio Onnipotente naturalmente appartiene – non in quanto Creatore e Misericordioso, ma in quanto, appunto, Onnipotente”.

Ora, quindi, ciò che Hobbes deve dimostrare è che data, fra le altre cose, la condizione di eguaglianza nello stato di natura, la tendenza è quella di condurre a uno stato di guerra; e, per evitare che ciò accada, è necessario il grande Leviatano con il suo potere comune o sovrano effettivo.

La seconda caratteristica o elemento della natura umana ha a che fare con il fatto che la scarsità delle risorse e la natura dei nostri bisogni portano alla competizione. Potremmo metterla in questo modo: data la natura dei bisogni e dei desideri delle persone, e data la tendenza dei bisogni e dei desideri a mutare e ad espandersi (sebbene non necessariamente ad espandersi senza limite), esiste una tendenza permanente di questi bisogni e di questi desideri a richiedere per il loro appagamento più di ciò che è disponibile in natura. Ciò crea una scarsità delle risorse naturali, che consiste naturalmente in un rapporto tale per cui la quantità o la somma totale dei bisogni e dei desideri è più ampia della quantità delle risorse disponibili. Questa scarsità, secondo Hobbes, porta alla competizione fra le persone. Se aspettiamo che gli altri si siano presi tutto ciò che vogliono, non rimarrà niente per noi. Perciò in uno stato di natura dobbiamo essere pronti a darci da fare e difendere le nostre pretese.

La società civile, secondo Hobbes, non elimina questo rapporto di scarsità. Egli crede, o almeno assume, che la scarsità sia una caratteristica permanente della vita umana. La scarsità è un fatto relativo e può essere più o meno urgente, di modo che le necessità dei bisogni che rimangono non soddisfatti nella società civile sono meno pressanti, meno urgenti di quelli che rimangono insoddisfatti nello stato di natura. Perciò lo stato civile in cui esiste un sovrano effettivo è più piacevole.

Alla fine del capitolo 13 Hobbes afferma che “le passioni che inducono gli uomini alla pace sono la paura della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità” (*Leviatano*, p. 63 [tr. it. p.

103]). L'esistenza di un sovrano effettivo elimina la paura di morte violenta; e stabilendo le condizioni alle quali industriarsi ripaga ed è sicuro, l'esistenza del sovrano promuove i mezzi per una vita piacevole. A questo proposito, all'inizio del capitolo 30 Hobbes afferma che il fine, o lo scopo, per il quale alla carica del sovrano è affidato un potere sovrano, è quello di "procurare la sicurezza del popolo; a ciò è obbligato dalla legge di natura, e di ciò deve rendere conto a Dio, autore di quella legge, e a nessun altri fuorché lui. Inoltre, per sicurezza qui si intende non una mera sopravvivenza, ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita che ognuno possa procacciarsi con lecita industria senza pericolo o danno per lo Stato" (*Leviatano*, p. 175 [tr. it. p. 273]).

Di conseguenza, una delle cose che fa la società civile, e che la rende collettivamente razionale, consiste nell'introdurre condizioni che rendono molto più facile produrre i frutti del lavoro, o i mezzi per una vita comoda. Questo altera, o rende meno urgente, la scarsità delle risorse naturali. La scarsità rimane. Il sovrano non elimina la scarsità, ma produce le condizioni oggettive, secondo Hobbes, per un'industria legittima, per il possesso della proprietà, perché questa sia resa sicura, e così via.

La terza caratteristica della natura umana che suffraga l'inferenza tratta dalle passioni, secondo Hobbes, è che l'assetto psicologico degli esseri umani è largamente, o prevalentemente, autocentrato. In particolare, quando le persone deliberano sulle questioni politiche sociali fondamentali, nei loro pensieri e nelle loro azioni tendono ad attribuire priorità alla propria preservazione e alla propria sicurezza, a quella delle loro famiglie, e, per riprendere di nuovo la frase di Hobbes "ai mezzi per una vita piacevole". Può risultare difficile afferrare correttamente questo punto di Hobbes, e vale la pena soffermarci. Nel *Leviatano* Hobbes non dice che le persone hanno una psicologia egoista, o che ambiscono o si interessano solo al proprio bene. Nel capitolo sesto egli afferma che siamo capaci di benevolenza; di desiderare il bene di un altro, ossia di buone intenzioni; e di carità (*Leviatano*, p. 26 [tr. it. p. 45]). Egli afferma che siamo capaci di amare le persone, e nel capitolo trentesimo classifica gli affetti coniugali come secondi

per importanza dopo la nostra autoconservazione e prima dei mezzi per una vita comoda (*Leviatano*, p. 179 [tr. it. p. 278]). Quindi egli pensa che le persone siano capaci di benevolenza e di affetto genuino per gli altri, o di preoccuparsi per il loro bene. Egli afferma anche che alcune persone sono virtuose, o che siamo capaci di virtù – che le persone fanno ciò che è giusto, nobile o onorevole perché vogliono essere qualcuno che si comporta così, e vogliono essere riconosciute come tali. Un esempio importante di ciò si trova nel quindicesimo capitolo, quando Hobbes parla della virtù della giustizia e dell'agire in conformità ad essa. Egli assimila la giustizia al mantenere le promesse e all'onorare i patti, e afferma “ciò che dà alle azioni umane il sapore della giustizia è una certa nobiltà, o eccellenza di coraggio (rara da trovarsi), per cui un uomo disdegna di guardare, per rendere soddisfatta la propria vita, alla frode e alla rottura delle promesse” (*Leviatano*, p. 74 [tr. it. p. 121]).

Questa è un'affermazione importante. Nel *Leviatano* ne esistono molte altre in cui Hobbes asserisce chiaramente che noi abbiamo la capacità di agire giustamente per il gusto di farlo. Quindi egli non nega tale capacità, né nega che abbiamo la capacità di essere benevoli o di provare affetti. Spesso, tuttavia, sembra che lo faccia. Magari si potrebbe sostenere che, se prese alla lettera, le sue idee sono incoerenti. Tuttavia ritengo che sia meglio affermare che egli mette l'accento su alcuni aspetti della natura umana a seconda di ciò che è adatto ai suoi scopi, cioè alla sua dottrina politica. Egli vuole offrire un resoconto di ciò che tiene insieme la società civile e vuole spiegare perché per la pace e la concordia è necessario un sovrano effettivo. Il suo interesse, in altre parole, verte principalmente sulla politica, sulle questioni politiche, e sui tipi fondamentali di struttura istituzionale del governo.

La politica, naturalmente, è solo una parte della condotta umana; e Hobbes non ha bisogno di negare che possiamo essere, e spesso siamo, benevoli, che siamo capaci delle virtù della giustizia e della fedeltà, e così via. Il suo punto è che non si dovrebbe fare affidamento su queste capacità umane quando si offre un resoconto della società civile e della base dell'unità sociale. In altre parole, esistono altri interessi fondamentali sui quali, se si può, si dovrebbe

basare l'unità della società civile. La sua idea sarebbe quindi che le situazioni politiche dovrebbero essere radicate in certi interessi fondamentali, e dovrebbero essere congeniali ad essi: innanzitutto il nostro interesse alla conservazione della nostra vita, poi il nostro interesse ad assicurare il bene di coloro che ci sono vicini (quello che Hobbes chiama "affetto coniugale"), e infine il nostro interesse ad acquisire i mezzi per una vita piacevole (*Leviatano*, p. 179 [tr. it. p. 278]). Egli enumera queste tre cose, che ho chiamato "interessi fondamentali", in quest'ordine d'importanza. È a questi tre interessi fondamentali che egli fa appello. Affermare che dovremmo attribuire grande importanza a questi interessi nelle questioni politiche, e che il resoconto della società civile dovrebbe essere incentrato su questi interessi, non significa negare che siamo capaci di altri desideri e che spesso agiamo sulla base di essi in altre circostanze. Magari in quelle altre circostanze essi possono essere estremamente forti.

Così, sto assumendo che il resoconto della natura umana di Hobbes come estremamente autocentrata o autointeressata è di fatto un'accentuazione ai fini della sua concezione politica. Si tratta di un'accentuazione che si compagna alla sua attenzione per il desiderio di potere, laddove il potere di una persona è definito come i mezzi di cui una persona dispone al presente per ottenere un qualche bene apparente nel futuro (*Leviatano*, p. 41 [tr. it. p. 69]). Questi mezzi includono ogni genere di cosa. Includono le facoltà naturali del corpo e della mente, o le cose che si acquisiscono con tali facoltà. Fra queste ci sono le ricchezze e la reputazione; e persino "gli amici e quel segreto agire divino che gli uomini chiamano buona sorte" (*Leviatano*, p. 41 [tr. it. p. 69]). Data questa definizione ampia di "potere", non c'è da meravigliarsi se dovremmo desiderare di averne.

Il peso assegnato all'interno della sua teoria politica all'autoconservazione è usato da Hobbes per spiegare come mai certi diritti, nel suo senso del termine, siano inalienabili. Egli afferma che non si può ritenere che qualcuno possa fare deliberatamente e intenzionalmente alcunché di contrario alla propria autoconservazione. I contratti (che trasferiscono o alienano

dei diritti in considerazione di qualche altro diritto o bene) sono atti deliberati e volontari, e come tali, dice Hobbes, essi devono avere a oggetto un qualche bene per le persone. Poi continua: “esistono quindi alcuni diritti rispetto ai quali non è concepibile che un uomo li abbia abbandonati o trasferiti”. Come esempio, egli offre il diritto di opporre resistenza a chi ci sta aggredendo. E afferma che “infine, il motivo e lo scopo per cui si compie una rinuncia e un trasferimento di un diritto non è altro che la sicurezza personale relativa alla propria vita e ai mezzi per conservarla in modo tale che non ci si stanchi della vita stessa. Di conseguenza, se qualcuno con parole o con altri segni dà l'impressione di privarsi del fine al quale questi segni erano destinati, non si deve intendere che voglia significare questo o che questa sia la sua volontà, ma piuttosto che costui ignorava come si dovessero interpretare quelle parole e quelle azioni” (*Leviatano*, p. 66 [tr. it. p. 108]).

Qui Hobbes sta praticamente considerando come principio di interpretazione giuridica, all'interno della propria dottrina politica, che si debba assumere che le persone mirino al proprio bene, e quindi a preservare le proprie vite. Comunque, almeno a giudicare da ciò che dice altrove, egli sa perfettamente che le persone talvolta fanno cose irrazionali, e crede che alcune persone, con piena consapevolezza, preferiscano la morte piuttosto che la disgrazia o il disonore. Egli afferma che la maggior parte degli uomini preferirebbe perdere la vita piuttosto che subire l'ignominia; e che un figlio preferirebbe morire piuttosto che obbedire all'ordine di uccidere il proprio padre, dato che se dovesse obbedire a un ordine del genere si coprirebbe di infamia e sarebbe odiato da tutto il mondo; e questo, per via della vergogna o del disonore, non può essere sopportato (questo si trova nell'opera precedente, il *De Cive*).

Forse ciò che Hobbes sta dicendo è che il desiderio di autoconservazione è più forte di tutti i desideri naturali, ma che, sebbene questo spieghi la priorità che egli gli attribuisce all'interno della sua teoria politica, ciò non implica che esso sia sempre il più forte di tutti i desideri, una volta che si tenga conto di tutto il resto. In altre parole, sto distinguendo fra l'affermare che qualcosa è il

desiderio naturale più forte e l'affermare che qualcosa è il più forte di tutti i nostri desideri, tutto considerato. Così, nel *De cive*, opera precedente, egli afferma che cerchiamo di evitare la morte per via di un certo impulso di natura, proprio come una pietra si muove verso il basso. Tuttavia, come sappiamo tutti, talvolta le pietre si spostano in orizzontale, oppure vengono lanciate verso l'alto. Le situazioni sociali, le abitudini sociali, l'educazione e la cultura possono, per così dire, lavorare su di noi facendo sì che in quanto persone civili agiamo in modo non naturale o, se si vuole, contrario alla natura, essendo influenzati dalle situazioni e dalla cultura tanto quanto da ciò che ci dice la ragione.

Hobbes sembra ammettere tutto questo, e lo dice in diversi luoghi. Tuttavia nella sua concezione politica egli intende mettere l'accento su cose molto basilari. Egli è consapevole di vivere in un'epoca in cui le persone fanno appello a molti tipi diversi di interesse – a interessi religiosi, interessi politici, e a interessi che egli ritiene siano basati in definitiva sull'orgoglio, sulla vanagloria e sulla brama di dominio, e sta cercando di introdurre una categoria di interessi comune a tutti. Cioè, sebbene noi possiamo essere diversi dal punto di vista delle nostre idee religiose e politiche, e possiamo avere molti altri interessi che sono molto importanti per noi, tuttavia condividiamo alcuni interessi fondamentali all'autoconservazione, all'affetto coniugale, e ai mezzi per una vita piacevole. Hobbes vuole mettere da parte tutti gli altri interessi e vedere che genere di argomentazione ricaverebbe a favore di un sovrano effettivo basandosi solo su tali interessi. Il punto è che Hobbes non sta dicendo che altri importanti interessi, come ad esempio gli interessi religiosi, non esistono o non sono importanti per le persone. Egli sa perfettamente che essi esistono e sono importanti. Li vede dappertutto intorno a sé. Ma sta cercando di offrire una base a partire dalla quale le persone possano concordare sul fatto che un sovrano effettivo è una cosa che è desiderabile avere più di tutto, e sopra ogni altra cosa – avendo in mente il contratto sociale nel terzo senso fra quelli che ho discusso in precedenza (ossia in quanto argomentazione sul perché le persone dovrebbero accettare un sovrano esistente, per evitare di scivolare

di nuovo nello stato di natura qualora il sovrano dovesse perdere il proprio potere).

3. *L'argomentazione a favore della tesi di Hobbes*

A questo punto tirerò le fila del discorso, e offrirò, in una forma più concisa, l'argomentazione offerta da Hobbes a favore della sua tesi che lo stato di natura porta allo stato di guerra, e di fatto è già tale. Prima di tutto, tuttavia, si ricordi che nello stato di natura non esiste alcun sovrano effettivo che tenga a bada gli uomini e disciplini le loro passioni, e che uno stato di guerra è una condizione in cui la volontà di affrontarsi combattendo è pubblicamente riconosciuta. Inoltre, come dice Hobbes in un passo già citato, uno stato di guerra consiste “non solo nella battaglia o nell'atto di combattere [...] ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è **PACE**” (*Leviatano*, p. 62 [tr. it. p. 101]). Per “pubblicamente riconosciuta” intendo che ciascuno sa, e ciascuno sa che anche tutti gli altri sanno, che questo è uno stato di guerra; si tratta di una conoscenza comune.

L'argomentazione a favore della tesi di Hobbes può essere riassunta come segue:

a) L'eguaglianza nelle doti naturali e nei poteri mentali porta ad un'eguale speranza di conseguire i nostri scopi, dato il posto centrale che nella dottrina politica di Hobbes è assegnato al desiderio di autoconservazione e dei mezzi per una vita piacevole. Questa speranza eguale, data la scarsità dei mezzi naturali e prodotti dall'uomo per conservarsi in vita, mette le persone in competizione le une con le altre, e le rende nemiche potenziali.

b) La competizione, data la grande incertezza riguardo ai fini degli altri e la possibilità che si formino alleanze e coalizioni contro di noi, dà luogo alla “diffidenza”, che nel linguaggio contemporaneo significa uno stato generale di mancanza di fiducia reciproca.

c) La diffidenza (*diffidence*), resa ancora maggiore dalla

possibilità che qualcuno possa essere mosso dall'orgoglio e dalla vanagloria a conquistare il dominio sopra gli altri, assieme al fatto che nessun patto o nessun contratto può fornire sicurezza in assenza di un sovrano che obblighi a rispettarlo, fa sì che l'industria produttiva appaia meno degna di valore e che la predazione risulti più produttiva, e questo spinge le persone a credere che il modo migliore per garantirsi la sicurezza sia attaccare per prime.

d) L'anticipazione – cioè quello stato di cose in cui c'è la disposizione ad attaccare per primi quando le circostanze sembrano propizie – è generalmente e pubblicamente nota, ed è per definizione uno stato di guerra.

Adesso farò alcuni commenti su questo sommario dell'argomentazione di Hobbes:

I) Si noti il significato di *diffidence*. Oggi significa ritrosia, timidezza, o mancanza di fiducia in se stessi. Ma l'etimologia latina è *diffidere*, che significa “non fidarsi”. Questo è ciò che significa in Hobbes (si confronti con l'uso che Hobbes fa di “mediocrità [*mediocrity*] delle passioni” (*Leviatano*, p. 80 [tr. it. p. 130]) nel penultimo paragrafo del quindicesimo capitolo, per indicare la moderazione delle passioni).

II) Si noti attentamente che, per come ho formulato l'argomentazione a favore della tesi di Hobbes, essa assume che nello stato di natura ciascuno si comporti in maniera perfettamente razionale (discuterò di questo più in dettaglio fra poco). Non si assume che nessuno sia mosso dalla brama di dominio, o che nel deliberare sia sviato dall'orgoglio o dalla vanagloria. In questa argomentazione non si assume che nessuno agisca irrazionalmente. Infatti, non appena se ne presenta l'opportunità, l'attacco preventivo è la risposta più razionale che uno possa dare date le circostanze. Questa argomentazione non assume neppure che le persone abbiano desideri illimitati di possedere sempre più mezzi per una vita comoda. Tutto ciò che si assume è che esse desiderino avere abbastanza da garantire il soddisfacimento delle proprie necessità e dei propri bisogni futuri.

Al passo (d) si assume che sia possibile che alcune persone siano spinte dall'orgoglio e dalla vanagloria a cercare di dominare le

altre, e che questa possibilità debba essere presa in considerazione quando si delibera. Potrebbe darsi che nessuno sia effettivamente spinto ad agire così; ciò che è importante è che molti credono che alcuni lo siano. Se non possiamo escludere questa possibilità, dobbiamo tenerne conto e metterci al riparo da essa. Tale possibilità è una ragione di sospetto reciproco. Per esempio, due potenze nazionali in competizione tendono a non fidarsi l'una dell'altra. Potrebbe darsi che nessuna delle due potenze sia spinta a dominare o che nessuna passione del genere influenzi coloro che la governano. Tuttavia l'altra parte pensa che sia così, e ciò è sufficiente a esacerbare lo stato di natura e a trasformarlo in uno stato di guerra. Questo è il modo in cui interpreterei l'accento che Hobbes pone sull'orgoglio e sulla vanagloria. Non ha bisogno, dati i suoi fini, di basare la propria teoria politica su di esso, come alcuni interpreti potrebbero pensare. Potremmo dire che se l'orgoglio, la vanagloria, e la volontà di dominio sono una possibilità, allora ciò è sufficiente ai suoi fini. Così, il problema dello stato di natura è la grande *incertezza* riguardo agli scopi e alle intenzioni degli altri. Quindi, nella misura in cui la brama di dominio e la vanagloria sono *psicologicamente possibili*, tali passioni costituiscono un elemento di complicazione nello stato di natura. Uno *stato generale di incertezza* riguardo agli scopi e alle intenzioni degli altri caratterizza lo stato di natura, così che l'interesse alla nostra autoconservazione ci costringe a considerare le eventualità *peggiori*.

III) Hobbes inoltre non ha bisogno di assumere che le persone generalmente desiderino più "potere" (in quanto mezzo per il loro bene = mezzo per soddisfare i loro desideri) senza alcun *limite*. La maggior parte delle persone si accontenterebbe di mezzi moderati (per una vita piacevole). Ma se *qualcuno* ambisce al dominio, allora tutti devono ambire al dominio come mezzo per la *loro stessa* sicurezza. Come disse Gibbon, "Roma conquistò il mondo antico per autodifesa" (*lui* lo disse in senso sarcastico).

IV) Il significato dell'argomentazione di Hobbes sta in parte nel fatto che essa riposa su assunti del tutto plausibili riguardo alle condizioni normali della vita umana. Per esempio, egli non assume

che ciascuno sia effettivamente spinto dall'orgoglio e dalla vanagloria ad ambire al dominio sugli altri. Questo sarebbe un assunto controvertibile. Esso fornirebbe la conclusione cercata, ma troppo facilmente. Ciò che rende spaventosa la sua argomentazione e le conferisce il suo significato e il suo potere drammatico è che egli ritiene che anche persone normali, o persino del tutto a modo, possano trovarsi in questo genere di situazione, e che questo degenererà in uno stato di guerra. Se si pone troppo l'accento sul desiderio di potere e di dominio si perde il significato di questa idea. La *forza* della tesi di Hobbes, e la ragione per cui è un risultato così *significativo* (sebbene forse non la formuli in un modo così prudente e rigoroso), è che le premesse riposano esclusivamente su tratti *normali* e più o meno permanenti della vita umana così come potrebbero presentarsi *del tutto plausibilmente* nello stato di natura. Il punto è: non è necessario che siamo dei *mostri* per trovarci in guai seri.

V) Si ricordi che gli assunti psicologici e di altro tipo di Hobbes non devono valere strettamente per tutta la condotta umana. Come abbiamo visto, Hobbes non è un egoista psicologico radicale. I suoi assunti sugli interessi umani fondamentali devono semplicemente essere abbastanza accurati da rappresentare gli stimoli principali della condotta umana nel tipo di situazioni sociali e politiche di cui egli si occupa. In base all'interpretazione proposta, il sistema morale secolare di Hobbes è inteso come dottrina politica; come tale, è appropriato che esso ponga l'accento su certi aspetti della vita umana. La questione rilevante è: questi assunti sono abbastanza veri da fornire una illustrazione di alcune delle forze psicologiche e istituzionali principali che influenzano la condotta umana nelle situazioni politiche?

VI) Hobbes sta cercando di farci capire che, anche se *tutti* fossero mossi da aspirazioni *normalmente* moderate e se fossimo tutti persone perfettamente razionali, saremmo comunque esposti al rischio di uno stato di guerra se non esistesse un sovrano effettivo dotato di *tutti* poteri che Hobbes sostiene che il sovrano *debba* avere per essere effettivo. Per quanto *cattivi* possano essere alcuni sovrani, lo stato di guerra è *ancora* peggiore. La rapacità, la

brama di dominio, l'orgoglio e la vanagloria possono essere gravi elementi di complicazione; ma di fatto non sono necessari per arrivare alla conclusione che lo stato di natura si trasformerà in uno stato di guerra. La semplice *possibilità* che *alcuni* siano motivati in questo senso è sufficiente.

VII) Un *esercizio utile* consiste nel vedere fino a che punto l'assunzione che sta dietro alla tesi di Hobbes possa essere ulteriormente indebolita, nel senso che le persone nello stato di natura si troverebbero in uno stato di guerra anche se la loro psicologia fosse *meno* autocentrata ed esse fossero più virtuose, o mosse da attaccamenti e affetti ancora più ampi. Per esempio, si supponga che tutti siano motivati secondo la descrizione dell'*altruismo* limitato offerta da Hume. Si consideri qui il caso delle *guerre di religione*, per esempio quelle del sedicesimo e del diciassettesimo secolo. Si può supporre che tutti siano devoti e fedeli alle loro concezioni dell'obbligo religioso, e che tuttavia potrebbero essere gettati in uno stato di guerra. Si ricordi che Hobbes scrive sullo sfondo di questa storia e della Guerra civile inglese.

Infine, in margine, vorrei dire che quando si considera un testo di questo tipo, che è così ampio, e così ricco di elementi, se si vuole trarne il massimo possibile bisogna cercare di interpretarlo nel modo migliore e più interessante. Non ha alcun senso cercare di sconfessarlo, o di mostrare che l'autore aveva torto in un qualche modo, o che la sua argomentazione non è conseguente. La cosa da fare è cercare di ricavarne il massimo possibile e cercare di capire come potrebbe suonare l'idea generale se fosse posta nel migliore dei modi. Altrimenti penso che leggerlo, o leggere uno qualsiasi dei filosofi importanti, sia una perdita di tempo.

Seconda lezione su Hobbes: Appendice A

SOMMARIO: SCHEMA DELLA TESI DI HOBBS SECONDO LA QUALE LO STATO DI NATURA → UNO STATO DI GUERRA

1. Stato di natura = df stato di cose nel quale non esiste alcun potere sovrano che tenga a bada tutti. Stato di guerra = df stato di cose nel quale la volontà di confrontarsi combattendo è pubblicamente riconosciuta. Uno stato di guerra non consiste in un combattimento effettivo, ma nell'esistenza di una disposizione dichiarata a combattere durante un periodo di tempo nel quale non esiste alcuna garanzia del contrario. Ogni altro tempo è tempo di pace.

2. Argomentazione a favore della tesi che lo stato di natura → stato di guerra:

a) L'eguaglianza (delle doti naturali e dei poteri mentali) – dato il ruolo centrale del desiderio dell'autoconservazione e del desiderio di ottenere i mezzi per una vita comoda all'interno della dottrina politica di Hobbes – porta a un'eguale speranza di raggiungere i nostri scopi.

b) L'eguale speranza – data la scarsità dei mezzi di sussistenza naturali e prodotti dall'uomo – mette le persone in competizione reciproca e le rende nemiche potenziali.

c) La competizione – data la grande incertezza riguardo ai fini degli altri e la possibilità che si formino alleanze e coalizioni contro di noi – dà luogo alla diffidenza, cioè a uno stato generale di sospetto.

d) La diffidenza – resa più grande dalla possibilità che gli altri possano essere spinti dall'orgoglio e dalla vanagloria a ottenere il dominio, assieme al fatto che nessun patto può garantire la sicurezza – fa sì che l'industriarsi a produrre appaia meno fruttuoso (la predazione può essere più produttiva) e induce le persone a trovare la loro sicurezza nell'attacco preventivo.

e) L'anticipazione, cioè lo stato di cose in cui la disposizione ad attaccare per primi non appena le circostanze sembrano propizie è nota generalmente e pubblicamente, è per definizione uno stato

di guerra.

3. Si considerino i seguenti punti:

I) In questa argomentazione non si assume che nessuno agisca irrazionalmente. Questa argomentazione non assume neppure che le persone abbiano desideri illimitati di ottenere sempre più mezzi per una vita comoda.

II) Al passo (d) si assume che sia possibile che altre persone siano spinte dall'orgoglio e dalla vanagloria ad ambire al dominio, e che questa possibilità debba essere tenuta in conto; ma è possibile che di fatto nessuno sia spinto ad agire così (occorre anche chiedersi se l'assunto che questo sia possibile sia necessario per l'argomentazione di Hobbes).

III) Il significato della tesi di Hobbes sta in parte nel fatto che essa riposa su assunti del tutto plausibili circa le condizioni normali della vita umana. Per esempio, non assume che tutti siano realmente indotti dall'orgoglio e dalla vanagloria ad ambire al dominio sugli altri. Tale assunto controvertibile produrrebbe la conclusione cercata, ma la renderebbe meno interessate.

IV) Occorre ricordare che gli assunti psicologici e di altro tipo adottati da Hobbes non devono valere strettamente per tutta la condotta umana. Abbiamo visto che ad esempio Hobbes non è un egoista psicologico. I suoi assunti devono semplicemente essere abbastanza accurati da rappresentare gli stimoli principali alla condotta umana nel tipo di situazioni sociali e politiche di cui egli si occupa. Si ricordi che, in base all'interpretazione proposta, il sistema morale secolare di Hobbes è inteso come dottrina politica; come tale, è appropriato che esso ponga l'accento su certi aspetti della vita umana.

HOBBS III

La teoria del ragionamento pratico di Hobbes

1. *Il ragionevole e il razionale*

Oggi discuterò la teoria del ragionamento pratico di Hobbes così come si presenta all'interno di ciò che chiamo il suo sistema morale secolare, ossia all'interno della sua dottrina politica. Hobbes vede la ragione pratica come un genere di razionalità e ha una visione, che io attribuirò a Locke, della ragione pratica come qualcosa che implica una forma di ragionevolezza. In altre parole, è mia opinione che possiamo distinguere fra due forme di ragionamento pratico. Possiamo pensare al ragionamento pratico come razionale oppure come ragionevole. Per il momento "razionale" e "ragionevole" sono semplicemente parole, etichette, e noi non sappiamo quale differenza possa esserci fra di essi. Nella nostra lingua entrambi significano "essere coerenti con la ragione" o "essere basati sulla ragione", in un modo o nell'altro. Ma nel discorso quotidiano sembra che percepiamo una differenza fra di essi. Di solito non usiamo questi due termini come sinonimi. Si potrebbe dire di qualcuno che "stava contrattando molto duramente ed era estremamente irragionevole, ma devo ammettere che dal suo punto di vista era perfettamente razionale". Con ciò noi riconosciamo che c'è una differenza, in qualche modo. Tendiamo a usare "ragionevole" per intendere l'essere equanimi, giudiziosi, capaci di vedere le cose dal punto di vista degli altri, e così via; al contrario "razionale" ha più il senso di essere logici, o di agire per il proprio bene, o per i propri interessi. Nei miei lavori, e in questa discussione, il ragionevole implica termini equi di cooperazione; al

contrario il razionale implica perseguire il proprio bene o il proprio vantaggio, o quello di ciascuna delle persone che cooperano.

Hobbes è un esempio della visione secondo cui il *ragionamento pratico* consiste nel *deliberare* riguardo a ciò che è *razionale* fare (laddove razionale $\approx$ ragionevole). Molte delle leggi di natura elencate da Hobbes ricadono sotto ciò che intuitivamente consideriamo come il *ragionevole*. Le leggi di natura formulano dei precetti di cooperazione equa, oppure ci dispongono a virtù o ad abitudini mentali e di carattere che sono favorevoli a tale genere di cooperazione. Per esempio, la prima legge dice di cercare la pace e di perseguirla, e di difenderci se necessario; la seconda dice che un uomo dovrebbe essere disposto, quando anche gli altri lo siano, a cedere il proprio diritto a tutte le cose, e ad accontentarsi di tanta libertà nei confronti degli altri quanta ne concederebbe agli altri nei propri confronti; la terza concerne il rispettare i patti. La quarta, fino alla decima, hanno tutte a che fare con varie virtù che comportano la cooperazione: la gratitudine, il venire incontro agli altri, il perdono e la grazia; il non mostrare disprezzo per le altre persone, il riconoscere gli altri come eguali, e simili. La decima legge di natura dice di *non* riservare a noi stessi un diritto che non saremmo contenti che avessero anche gli altri, e così via. Tutte hanno a che fare con i precetti di cooperazione necessari alla vita sociale e ad una società pacifica (*Leviatano*, capitoli 14 e 15). Ma questi principi *ragionevoli*, sostiene Hobbes, sono *razionali* da seguire, a condizione che anche gli altri li seguano. Il ruolo del sovrano consiste in parte nel garantire che gli altri (in numero sufficiente) li seguano, rendendo *razionale* per ciascuno seguirli. Così Hobbes giustifica i principi *ragionevoli* (dotati di un *contenuto* ragionevole) nei termini di ciò che è *razionale*.

Hobbes, tuttavia, sostiene che per noi è razionale seguire questi principi ragionevoli solo a condizione che anche gli altri li seguano. Essi ci aiuteranno a conseguire il nostro stesso bene. In altre parole, egli sta producendo un'argomentazione volta a mostrare che questo gruppo di principi, che nel mio senso del termine potremo accettare come ragionevoli, è fatto di principi che è razionale seguire, in quanto basati sui nostri interessi

fondamentali, a patto che anche gli altri li seguano. L'appello è a ciò che è funzionale alla nostra autoconservazione, agli affetti coniugali, e ai mezzi per una vita comoda, o, in altre parole, al nostro bene essenziale. Il ruolo del sovrano consiste allora, in parte, nel garantire che un numero sufficiente di altre persone segua le leggi di natura, facendo sì che sia razionale seguirle anche per noi, e assicurando così la pace.

Più avanti considereremo il contratto sociale e la sua funzione concreta, che consiste nel dotare il sovrano di poteri sufficienti a conseguire effettivamente le condizioni necessarie per fornire una tale garanzia. L'esistenza del sovrano modifica le circostanze in modo tale per cui non ci sono più motivi ragionevoli, o motivi razionali, per non obbedire alle leggi di natura. Tuttavia, la difficoltà – che Hobbes secondo me è stato uno dei primi a vedere – consiste nel fatto che è difficile capire come all'interno dello stesso stato di natura potrebbe esistere un agente capace di rendere razionale fare dei patti o rispettarli. Di conseguenza, una delle argomentazioni fondamentali del libro consiste nel considerare questi principi ragionevoli della cooperazione sociale e nel giustificarli nei termini di ciò che è razionale.

Vorrei spiegare un po' più in dettaglio la contrapposizione fra principi razionali e principi ragionevoli. Ci sono due modi di farlo:

a) In base al loro *ruolo* distintivo all'interno del ragionamento pratico e della vita umana; e

b) In base al loro *contenuto*, ossia di ciò che essi effettivamente dicono e ci guidano a fare, contenuto che noi di solito riconosciamo intuitivamente come appartenente al razionale o al ragionevole.

La distinzione a, relativa al ruolo giocato da questi principi, è la seguente: ritengo che le concezioni della cooperazione sociale siano molto diverse da un'altra idea, che consiste nella mera *coordinazione efficiente e produttiva dell'attività sociale*, come ad esempio quella delle api in un alveare, o di un gruppo di lavoratori alla catena di montaggio di una fabbrica. Essi sono impegnati in un'attività coordinata e produttiva, che certamente definiremmo sociale. Tuttavia non si tratta necessariamente di cooperazione.

Essa è *socialmente coordinata*, e forse esistono delle regole pubbliche di un qualche tipo che le persone sanno di dover seguire, ma non stanno cooperando nel senso normale del termine. Che cosa c'è, quindi, nella nozione di cooperazione che la distingue dall'attività socialmente coordinata e produttiva?

Ogni concezione della *cooperazione sociale* (da distinguere dalla mera *attività sociale efficiente, produttiva e coordinata*) consiste di *due* parti:

a) Una parte definisce un'idea di *vantaggio razionale* per coloro che sono impegnati nella cooperazione, ossia una qualche idea del bene o del benessere di ciascun *individuo* o di *ciascuna associazione*. Nel definire il vantaggio razionale interviene qui come elemento essenziale, anche se non l'unico elemento, un'enumerazione dei *principi della scelta razionale*. Il vantaggio razionale implica una qualche idea di ciò che ciascun individuo, o ciascuna associazione impegnata nella cooperazione, otterrà partecipando a questa attività. Noi supponiamo che essi siano razionali e che abbiano riflettuto su tutto ciò. Si tratta di un'idea del loro stesso bene che non è stata imposta loro da altre persone, ma che essi sostengono personalmente, dopo averci riflettuto; e ciò li porta ad essere disposti ad accettare il secondo aspetto della nozione di cooperazione;

b) Questa seconda parte definisce i termini *equi* della *cooperazione sociale*, o i termini *giusti* della cooperazione, a seconda di ciò che può essere appropriato. Questi termini implicano una qualche idea di *mutualità* o *reciprocità*, e del modo specifico in cui questa nozione deve essere interpretata *in pratica*. Ciò non significa che ci sia un'unica interpretazione della reciprocità, o della mutualità. Ci può essere un certo numero di interpretazioni appropriate a situazioni diverse. Esse saranno espresse attraverso i *vincoli* che i termini equi impongono all'attività sociale efficiente, produttiva e coordinata in modo tale da far sì che questa attività sia *anche* una cooperazione sociale equa. Definisco il "ragionevole" come i *principi* che specificano questi termini di *cooperazione sociale equa*. Il loro *ruolo* è questo: interpretare tale nozione di ragionevolezza.

Si noti anche che una concezione della cooperazione sociale presuppone anche che le persone siano *capaci* di *impegnarsi* in essa e di onorare i suoi termini, e che abbiano una qualche idea di ciò che rende possibile la loro cooperazione. Più avanti discuteremo il ruolo del senso di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ossia del senso di giustizia, nel mettere le persone in grado di impegnarsi nella cooperazione sociale.

Ora, i precetti o i principi che specificano i termini equi della cooperazione in ciascun caso particolare saranno ragionevoli. Perciò, quando descriviamo qualcuno che sta contrattando con qualcun altro come “non ragionevole”, sebbene dal suo punto di vista sia perfettamente razionale, ciò che stiamo dicendo è che in qualche modo si è approfittato della sua posizione – magari accidentale – per imporre dei termini irragionevoli (non equi o ingiusti) alla contrattazione. Tuttavia dobbiamo ammettere che, data la situazione e se si guardano le cose dal suo punto di vista, forse era razionale (cioè utile al suo bene) per questa persona comportarsi così.

Ho già accennato ad alcune caratteristiche della teoria hobbesiana del ragionamento pratico come *razionale*, nel senso in cui abbiamo discusso la natura autocentrata dei fini degli esseri umani sulla quale si concentra Hobbes. Si ricordi che tali fini erano quelli della nostra autoconservazione, degli affetti coniugali, e dei mezzi per una vita comoda. Adesso li considererò un po' più in dettaglio.

Nel sistema morale secolare di Hobbes, ossia nella sua concezione politica, i fini ultimi delle persone sono quegli stati del mondo e quelle attività a cui essi aspirano e che apprezzano di per sé. Tali fini sono incentrati sull'io, in quanto si occupano del nostro desiderio di salute, di forza, e di benessere, del benessere della nostra famiglia, o di ottenere i mezzi per vivere una vita piacevole. Si tratta di un interesse relativamente ristretto, ed è in questo senso che Hobbes fornisce un resoconto autointeressato della natura umana ai fini della propria visione politica. Due osservazioni su questi fini o desideri ultimi:

In primo luogo, a) questi fini o desideri ultimi sono tutti

autoreferenziali, e *dipendenti dall'oggetto*, secondo la definizione che adotto. Dire che essi sono dipendenti dall'oggetto significa che possono essere tutti descritti senza menzionare o fare riferimento a nessun principio ragionevole o razionale, o a nessuna nozione morale in generale. Per esempio, si consideri il desiderio di mangiare e di bere, oppure di avere amici e compagnia. Io posso descrivere uno stato di cose che mi sta a cuore nei termini di questi o di altri "oggetti" in senso ampio, ossia come uno stato di cose in cui io ho tutto ciò che voglio mangiare o tutto ciò che voglio bere, in cui sono al sicuro, o in cui la mia famiglia è al sicuro, e così via. Non c'è alcun riferimento a idee come quella di essere trattati giustamente, o ai diritti o ad altre nozioni che hanno carattere morale. b) Nella visione di Hobbes, i fini o desideri ultimi più importanti che hanno le persone sono di natura non sociale; in altre parole, si tratta di desideri che si presume che esse abbiano in uno stato di natura, e non in quanto membri di una società civile. Essi esisterebbero come caratteristiche degli esseri umani anche nel caso in cui dovessimo pensare alla società come dissolta o scomposta di nuovo nei suoi elementi. Ciò significa che la teoria sociale di Hobbes, ossia il suo resoconto della dottrina politica, nel suo complesso, non farà affidamento su fini o desideri che sono stati creati dalle istituzioni sociali. Egli pensa a questi desideri come più fondamentali, come parti degli elementi – gli esseri umani – che vanno a costituire la società. Questi fini sono caratteristiche delle parti – gli individui – a partire dalle quali lo Stato è, per così dire, *assemblato meccanicamente* come un corpo *artificiale* (cfr. il passo nel *De Cive* EW II, p. XIV. Si ricordino qui le *tre* parti dello schema di Hobbes: *corpo, uomo, cittadino* – ciascuna composta a partire dalla precedente).

In secondo luogo, in base alla visione di Hobbes, oltre a questi desideri dipendenti dall'oggetto, le persone hanno anche alcuni *desideri dipendenti da principi*. Questi ultimi sono desideri di ordine superiore e presuppongono desideri di ordine inferiore del tipo dei desideri dipendenti dall'oggetto discussi in precedenza. In Hobbes i soli desideri dipendenti da principi sono quelli definiti dai principi della scelta razionale, contrapposti ai principi della condotta

ragionevole. Li chiamo “dipendenti da principi” perché per descriverli dobbiamo fare menzione di un qualche principio. Essi sono razionali, anziché ragionevoli, perché si tratta di desideri di agire in accordo con, o di deliberare in accordo con, un principio di razionalità che possiamo descrivere e formulare. Per esempio, un principio razionale potrebbe essere che dobbiamo adottare i mezzi più efficaci per raggiungere i nostri fini. Il desiderio di deliberare e di agire in accordo con tale principio sarebbe un desiderio razionale. Penso a questi desideri e fini anche come ultimi nel senso che desideriamo di per sé agire a partire da tali principi e deliberare in base ad essi.

A questo punto si richiami ciò che Hobbes afferma nel capitolo 11, pagina 47 (primo paragrafo): “l’oggetto del desiderio umano non consiste nel goderne una sola volta e per un singolo istante, ma nell’assicurarsi per sempre l’accesso al desiderio futuro”. Così ciascuno di noi ha un’*inclinazione generale* che Hobbes descrive come “un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l’altro che cessa soltanto con la morte”. Non esiste alcun fine supremo tale per cui, una volta che l’abbiamo conseguito, possiamo *riposarci* nella quiete di uno spirito soddisfatto.

A questo proposito ci sono diversi punti da mettere in rilievo:

1) Innanzitutto, interpreto Hobbes come se stesse dicendo anche che, per via della nostra capacità di ragionare, abbiamo una concezione di noi stessi come individui che vivono una vita nel tempo, e vediamo noi stessi come proiettati nel futuro, magari anche molto lontano. Non solo adesso siamo mossi da alcuni desideri ultimi, ma prevediamo e concepiamo la possibilità di tutta una serie infinita di desideri che ci potranno muovere nel futuro. Questi desideri futuri non sono desideri che abbiamo effettivamente adesso. Non sono attivi psicologicamente adesso, ma ora prevediamo che in certi momenti futuri avremo, o avremo molto probabilmente, tali desideri. Per esempio, io posso sapere che nel futuro vorrò del cibo da mangiare, e posso volermi assicurare di fare in modo di provvedere a che la dispensa sia rifornita; ma tale desiderio non è basato su uno stato di fame

presente. C'è qui un desiderio di *ordine superiore* che abbiamo e che avremo sempre, nella misura in cui siamo razionali, e che è il nostro desiderio di assicurarci adesso, per via di un qualche comportamento appropriato nel presente, basato su un qualche principio razionale così come descritto in precedenza, di provvedere a questi desideri futuri. Non sono i desideri futuri, ma piuttosto i desideri di ordine superiore che ci muovono adesso; e allo scopo di descrivere il loro oggetto, ossia ciò che cercano di fare, è necessario riferirsi a certi principi della deliberazione razionale. I desideri di ordine superiore ci muovono e si esprimono attraverso le azioni esattamente come fanno gli altri desideri.

Hobbes descrive gli uomini come mossi da “desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte. La causa di questo non sta sempre nel fatto che si spera in una soddisfazione più intensa di quella che si è già raggiunta, o che non si riesca ad accontentarsi di un potere moderato, ma nel fatto che non è possibile assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene che si hanno nel momento presente, senza acquisirne di maggiori” (*Leviatano*, p. 47 [tr. it. p. 79]). Si ricordi qui che “il potere di un uomo [...] consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro” (*Leviatano*, p. 41, [tr. it. p. 69]). Il desiderio di “sempre più potere” indica che non c'è un fine supremo che, una volta raggiunto, faccia sì che possiamo riposare e supporre di esserne completamente appagati.

2) Il secondo punto è questo: l'inclinazione generale che si esprime sotto forma di desiderio di sempre maggiore potere (date le circostanze della vita umana) è un desiderio *dipendente da principi* nel senso che per *descrivere* l'oggetto di questo desiderio, ossia ciò che esso mira a raggiungere, è necessario fare riferimento a certi *principi della deliberazione razionale* (o scelta razionale) nel formare i nostri piani e le nostre intenzioni. I desideri di ordine superiore sono desideri di formare e di perseguire uno schema di comportamento che è *razionale* in quanto definito da certi *principi*. I desideri fondamentali e autocentrati (più bassi o del primo ordine) *non possono* rendere conto di questi desideri di ordine superiore, o *spiegare* la condotta in cui essi sono espressi.

Qui sono d'aiuto alcuni esempi; si considerino questi *principi della scelta razionale*, che forse possono essere definiti attraverso una *lista*:

I) Principio di transitività ecc. (ordinamento completo) applicato alle preferenze (o alle alternative);

II) Principio dei mezzi efficaci;

III) Principio della preferenza per la più grande probabilità del risultato più preferito;

IV) Principio dell'alternativa dominante.

Un essere *razionale* capisce e applica questi e altri principi *razionali*; e i suoi desideri di ordine superiore in quanto definiti da questi principi possono essere visti come il desiderio di *regolare* il perseguimento della totalità dei suoi desideri dipendenti dall'oggetto (e naturali) attraverso questi principi.

Così sembra appropriato chiamare *razionali* questi desideri. Non cercherò di definire "razionale" o "razionalità". Piuttosto, procederemo per *esempi* e *liste*. Per quel che riguarda la lista, si considerino i principi appena enumerati. Si confrontino i principi *razionali* con altri generi di principi, come ad esempio i principi *ragionevoli*. Si consideri il principio che Hobbes usa per formulare una specie di *direttiva* atta a determinare la *forza* delle leggi di natura:

"non fare a un altro ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso" (*Leviatano*, p. 79 [tr. it. p. 128]).

Questo può essere offerto come esempio di principio *ragionevole*: qualcuno che non usa dei mezzi efficaci per perseguire i propri fini si sta comportando (diciamo così) *irrazionalmente* (a parità di altre condizioni); al contrario, coloro che fanno agli altri ciò che non vorrebbero che fosse fatto a loro (magari perché pensano di poterla fare franca) si stanno comportando in modo *irragionevole*. Ciò non implica che siano *irrazionali*, dati gli scopi che essi stanno cercando di perseguire. Ma violando questo principio essi si stanno comportando in modo *irragionevole*.

Tutti i principi che Hobbes chiama "leggi di natura" potrebbero plausibilmente essere denominati principi *ragionevoli*. Si considerino in particolare quelli che seguono:

I) (*Leviatano*, p. 64 [tr. it. p. 106]) La prima parte della Prima legge di natura: ciascuno deve cercare la pace, finché ha speranza di poterla ottenere.

II) (*Leviatano*, pp. 64-65 [tr. it. pp. 106-107]). La Seconda legge di natura: dobbiamo essere disposti, quando anche gli altri fanno altrettanto, a rinunciare al nostro diritto a tutte le cose e ad accontentarci di tanta libertà nei confronti degli altri quanta ne concederemmo agli altri nei nostri confronti. Questo è un principio di *reciprocità*.

E così via. Si vedano in particolare le leggi di natura dalla decima alla diciannovesima.

Possiamo non accettare questi principi esattamente come Hobbes li formula; tuttavia, così come sono formulati, o come sono stati qui modificati, sembra appropriato chiamarli principi *ragionevoli* e chiamare desideri *ragionevoli* i desideri di agire in base a tali principi in quanto tali. I desideri ragionevoli sono anche desideri *dipendenti da principi*, nello stesso senso in cui lo sono i desideri *razionali*. I desideri di entrambi i generi sono specificati in riferimento a principi razionali o ragionevoli.

Ora passiamo a considerare ciò che Hobbes afferma a proposito delle azioni volontarie:

a) egli afferma che l'oggetto delle azioni volontarie degli esseri umani, quando sono pienamente razionali e hanno tempo di deliberare, è sempre qualcosa che appare loro come bene. Hobbes dice: "l'oggetto degli atti volontari di ciascun uomo è qualche *bene per se stesso*" (*Leviatano*, p. 66 [tr. it. p. 107]). In altre parole, non agiamo *volontariamente* in modo contrario al nostro bene. Quando ciò che appare buono si rivela non essere effettivamente tale, allora, lasciando da parte i casi in cui le persone sono motivate dall'orgoglio e dalla vanagloria, Hobbes suppone che nella situazione intervenga un qualche errore o sfortuna, che, nonostante l'azione abbia cattivo esito, non devono essere attribuiti agli stessi agenti (*ibid.* [tr. it. p. 108]). Hobbes ammette che *alcune* azioni volontarie sono *contro ragione*. Le nostre deliberazioni a un certo punto giungono al termine e l'ultimo desiderio (effettivo) in quel momento è definito da Hobbes come la *volontà*; e le nostre

deliberazioni, e di conseguenza la nostra volontà, possono essere distorte ad esempio dall'orgoglio e dalla vanagloria. Ma credo che Hobbes pensi che *in ogni caso* le azioni volontarie abbiano come loro oggetto tacito un qualcosa che ci *appare* come buono. Persino qualcuno che sia mosso dall'orgoglio e dalla vanagloria ambisce comunque a qualcosa che *pensa* che sia per il suo bene, anche se il suo ragionamento è sbagliato.

Hobbes formula questa tesi sulle azioni volontarie per spiegare come mai certi diritti non possano mai essere rifiutati o trasferiti. Per esempio, noi abbiamo sempre il diritto di resistere al sovrano per autodifesa e di fare ciò che riteniamo necessario al fine di preservare la nostra vita. Hobbes afferma che "il trasferimento reciproco di un diritto è ciò che si chiama CONTRATTO" (*ibid.*), e nei contratti conserviamo sempre per noi stessi alcuni diritti fondamentali.

b) Come possiamo allora definire un essere umano *razionale*, dal momento che il ragionamento di alcune persone *può essere anche* sbagliato, cioè portare a una conclusione falsa? La differenza sta nella *spiegazione* del fatto che il loro ragionamento è sbagliato, del *perché* il bene apparente non è vero bene per loro. Se l'aspirazione è che i soggetti in questione non riescono a disciplinare e a controllare le loro tendenze alla vanagloria, o simili, allora essi non sono (pienamente) razionali. Se invece la spiegazione sta (per esempio) in una *manca di informazione* che non poteva essere evitata e di cui l'agente *non è colpevole*, la persona in questione sta ancora agendo in maniera *perfettamente razionale*, anche se la conclusione a cui arriva è sbagliata.

Per riassumere, nella *concezione politica* di Hobbes:

1) L'oggetto delle azioni volontarie di persone perfettamente razionali è *sempre* visto da queste persone come un qualcosa che *sembra un bene per loro* (in quanto individui). Tale bene è identificato attraverso i principi della deliberazione razionale in congiunzione con la moltitudine dei nostri desideri dipendenti da *oggetti* e centrati sul sé (che ci appartengono in quanto individui), laddove vengono presi in considerazione sia i desideri presenti sia quelli previsti nel futuro (si ricordino qui i nostri interessi

fondamentali, in ordine di priorità: l'autoconservazione, gli affetti coniugali, le ricchezze, e i mezzi per vivere).

II) Quando il *bene apparente* si rivela non essere il bene *reale*, la spiegazione, nel caso di individui *razionali*, non sta in una *pecca* o *manca* del ragionamento che sia *propriamente* attribuibile ad essi (ad esempio come risultato dell'orgoglio e della vanagloria). Sta invece in una mancanza di informazione o in qualche altra circostanza che non poteva essere evitata.

III) Le azioni volontarie di persone razionali sono mosse in parte da desideri di ordine superiore, dipendenti da principi, e non soltanto da desideri dipendenti da oggetti. In una persona perfettamente *razionale* questi desideri di ordine superiore sono *pienamente regolativi* – *pienamente efficaci e dotati di controllo*.

Così la *deliberazione razionale* può raggiungere una conclusione *falsa* e quando si agisce in base ad essa può portare a un *disastro*. Ma il fatto che la conclusione sia falsa e che porti a un disastro dipende dalla *sfortuna* e non da una colpa del soggetto: non ci sono stati *errori* di ragionamento o *distorsioni* a causa delle passioni, o simili.

2. I fondamenti razionali degli articoli ragionevoli della concordia civica

Una concezione della cooperazione sociale è una concezione di come l'attività sociale coordinata possa essere configurata in modo da promuovere il bene (razionale) di ciascuno secondo modalità che sono eque (ragionevoli) nei confronti di ciascuno. Essa presuppone un'idea dei termini equi di cooperazione (il ragionevole), e un'idea del bene o del vantaggio di ciascuna persona che coopera (il razionale). Nella concezione politica, il modo in cui Hobbes pensa agli esseri umani determina in maggior dettaglio come debba essere intesa l'idea di cooperazione sociale e come debbano essere intese le idee di razionalità e di ragionevolezza. Il nostro problema consiste nello stabilire come Hobbes concepisca la relazione fra la deliberazione razionale degli individui da una parte

e, dall'altra, le leggi di natura i cui contenuti sono intuitivamente ragionevoli in quanto formulano dei precetti di cooperazione o ci dispongono ad abitudini mentali favorevoli a tale cooperazione. Tradizionalmente, le leggi di natura sono concepite in questo modo:

a) Le *Leggi di natura* sono le (norme o) promulgazioni (*legislative*) di quella persona che ha *autorità legittima* sul mondo e su tutte le sue creature, inclusi gli esseri umani, cioè Dio.

b) In quanto promulgazioni di questa autorità legittima, queste promulgazioni sono *comandi*, e sono quindi *leggi* in senso stretto (anziché principi), giacché per definizione per “legge” si intende il comando di qualcuno dotato di autorità legittima.

c) Queste leggi sono leggi *naturali* (anziché *rivelate*), giacché ciò che esse comandano, e *il fatto* che esse *siano* comandi, può essere appurato attraverso l'uso corretto dei poteri naturali della ragione, che sono posseduti da tutti gli esseri umani in quanto esseri *razionali* quando usano i loro poteri per riflettere sui fatti della *natura* che sono *accessibili* alla loro vista, e ne ricavano le inferenze opportune. In altre parole, la ragione naturale ha la possibilità di arrivare a capire che Dio esiste, e che Dio deve aver voluto che le persone fossero felici, e che vivessero in società, e così via. Di conseguenza, se certi precetti sono necessari a tale scopo fondamentale, allora essi devono essere leggi di natura, leggi naturali, e devono avere forza di legge.

Se inteso in questo modo, Hobbes dice: i comandi di Dio, che ha autorità legittima su di noi, sono le *leggi di natura* quando questi comandi sono proclamati a noi, per così dire, per via e per mezzo della nostra ragione naturale alla luce dei fatti di natura, come ad esempio i fatti relativi alla nostra natura umana, e simili.

Hobbes ha in mente questa interpretazione delle leggi di natura (o un'interpretazione simile) quando afferma alla fine del quindicesimo capitolo (p. 80 [tr. it. p. 130]): “questi dettami della ragione si chiamano col nome di leggi di natura. Tuttavia impropriamente, poiché esse non sono che conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce alla conservazione e alla difesa degli uomini, mentre la legge è propriamente la parola di colui che

detiene per diritto l'impero sugli altri. Ciononostante, se consideriamo i medesimi teoremi in quanto comunicati dalla parola di Dio, che tutte le cose comanda per diritto, allora sono chiamate leggi propriamente”.

All'inizio dell'ultima lezione ho spiegato perché credo che l'interpretazione *secolare* del sistema di Hobbes sia quella *primaria*. L'interpretazione teologica supplementare non tocca *né* la struttura *formale* della teoria delle istituzioni politiche di Hobbes, *né* il suo *contenuto sostanziale*: ciò che è richiesto per l'*autoconservazione di ciascuno* nel mondo non contrasta con ciò che è *necessario* per la *salvezza*. Così intesa, l'argomentazione di Hobbes è rivolta a persone razionali che devono usare la loro ragione *naturale*. Il riferimento di Hobbes alle leggi di natura in quanto *anche*, da un altro punto di vista, leggi di Dio, può essere inteso come se significasse questo: l'introduzione di preoccupazioni di tipo teologico non influenzerà o modificherà queste leggi, *né* influenzerà la nascita dello Stato.

Così propongo di guardare alle leggi di natura primariamente come conclusioni su quali principi e quali criteri di cooperazione sociale sarebbe *razionale* per *ciascuno* osservare allo scopo di *conservare* se stesso e di conseguire i mezzi per una vita felice. Questa osservanza è razionale per ciascuna persona a patto che anche *gli altri facciano altrettanto*. Così le leggi di natura, quando sono osservate *generalmente* da ciascuno, e quando questa osservanza generale è pubblicamente *nota* a ciascuno, sono *collettivamente razionali*. Oppure, riprendendo la nostra discussione del ragionamento pratico, possiamo dire: le leggi di natura definiscono una famiglia di principi *ragionevoli*, nella misura in cui discernono il loro contenuto e il loro ruolo, la cui osservanza *generale* è *razionale* per ciascuno e per tutti.

Un altro modo per descrivere le leggi di natura è il seguente:¹ le leggi di natura sono *molto simili* a ciò che Kant chiama imperativi ipotetici *assertori*. Questi ultimi sono imperativi ipotetici che sono *validi* per tutti in virtù del fatto che tutti noi abbiamo, in quanto esseri razionali, un certo fine, cioè la nostra stessa *felicità* (che per Kant consiste nell'appagamento ordinato dei nostri fini diversi e

molteplici).² Per Kant il fine della nostra felicità è un fine che, in quanto esseri *razionali*, abbiamo per *necessità naturale*. Non sono sicuro di che cosa Kant intenda con questo. L'idea di felicità implica per lui una qualche concezione di come ordinare e pianificare la soddisfazione dei nostri diversi desideri nel tempo. Così, sotto questo aspetto, il resoconto kantiano della ragione pratica è simile a quello di Hobbes così come è stato descritto in precedenza. Che la nostra felicità sia un fine potrebbe semplicemente significare che in quanto esseri naturali noi *non possiamo fare a meno* di curarci del fatto che i nostri desideri siano appagati. Per adattare questo resoconto a Hobbes, sostituiamo il fine della felicità con quello della nostra felicità intesa adesso come la *nostra autoconservazione e i mezzi per una vita soddisfacente*.

La distinzione fra imperativo ipotetico e imperativo categorico sta nel modo in cui il principio o la direttiva corrispondente è giustificato, e non nella sua forma o nella sua formulazione. Così, supponiamo che i principi e le direttive vengano sempre scritti in questo modo: *fai questo e quest'altro*. Il fatto che per una certa persona le direttive “rispetta i patti”, o “mantieniti in salute”, siano imperativi ipotetici o categorici dipende dalle *ragioni* sulla base delle quali esse sono affermate. Una persona può considerare l'una o l'altra come un imperativo ipotetico, mentre un'altra le può considerare come imperativi categorici. Qualcuno che *rispetti i patti* sulla base del fatto che è *necessario* per *conservare* la propria buona reputazione considera questa direttiva come un imperativo ipotetico, giacché la reputazione è una specie di potere. Viceversa, *mantenersi in salute* perché ciò è *necessario* a compiere i propri doveri morali significa considerare tale ingiunzione come un imperativo categorico.

Così nell'etica di *Kant* ci sono *due* procedure del ragionamento pratico: *una* è definita dal modo in cui sono giustificati gli imperativi ipotetici *particolari*, e implica il *principio* generale *della scelta razionale* e *l'idea della nostra felicità*; *l'altro* è definito dal modo in cui sono giustificati gli imperativi categorici particolari, che fa appello alla *procedura IC*.³ Questa procedura esprime i requisiti della *ragionevolezza*: ossia, le restrizioni volte alla

specificazione di principi ai quali *ciascuno* deve aderire nella misura in cui la sua condotta è sociale. Gli imperativi ipotetici sono giustificati a ciascuno alla luce dei *suoi* fini particolari, che sono diversi da individuo a individuo. Gli imperativi categorici sono giustificati come requisiti che *tutti* devono seguire, *quali che siano* i loro fini particolari.

Così l'interpretazione delle leggi di natura come imperativi ipotetici (in base alla visione di Hobbes) si risolve in questo: le leggi di natura hanno il genere di *contenuto* che noi intuitivamente associamo ai principi *ragionevoli*, ossia ai principi ai quali pensiamo che dovrebbe aderire ciascuno (quali che siano i suoi fini particolari). Perciò le leggi di natura sono principi ragionevoli. Tuttavia per Hobbes questi principi sono *giustificati* agli occhi di *ciascun* individuo alla luce del fatto che egli ha il fine dell'autoconservazione. E perciò essi sono giustificati come imperativi ipotetici, e anzi come imperativi ipotetici assertori. In conclusione: i principi ragionevoli sono collettivamente razionali.

Così, riassumendo la visione di Hobbes, in contrapposizione a quella di Kant, otteniamo qualcosa di questo genere:

a) Quelle che tradizionalmente erano considerate le leggi di natura (come definite all'inizio di questa sezione) hanno il *contenuto e il ruolo* che noi associamo al *ragionevole*. Le chiamerò *articoli della concordia* (o della *pace*) *civica*. Questi articoli possono essere intesi come articoli per la *conservazione* degli *esseri umani* che vivono in società. Questi articoli sono *l'oggetto della scienza morale* per Hobbes – la scienza di ciò che è *bene* e *male*. La bontà di questi principi consiste nel loro essere mezzi per una vita *pacifica*, *socievole*, e *confortevole*, laddove tutti gli esseri umani sono d'accordo sul fatto che la *pace* è una buona cosa.

b) Tuttavia, sebbene il *contenuto* e il ruolo degli articoli della concordia civica siano abbastanza universali, le ragioni in base alle quali Hobbes li giustifica *ricadono esclusivamente* sotto il *razionale*: questi articoli sono giustificati a *ciascuna* persona facendo appello alla sua *deliberazione razionale* così com'è stata descritta in precedenza. Questo è quello che Hobbes intende dire quando egli li definisce "conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce alla

conservazione e alla difesa degli uomini” (*Leviatano*, p. 80 [tr. it. p. 130]). Essi diventano *leggi* quando sono visti come comandi di Dio. Così per Hobbes i *fondamenti* del ragionevole stanno nel razionale.

c) Per questa ragione non credo (ovviamente questo può essere messo in dubbio) che in Hobbes ci sia alcun posto per l’idea di diritti e di obbligo *morale*, per come essa è normalmente intesa. La struttura *formale* dei diritti e delle obbligazioni è presente; ma se il diritto e l’obbligo morale comportano dei fondamenti diversi dal razionale, come credo che sia, Hobbes non ha alcun posto per essi nella sua visione *ufficiale*. Questo spiega in parte il fatto che risulti offensivo per la dottrina tradizionale (vedi l’appendice a questo capitolo).

Riguardo al nostro obbligo di obbedire alle leggi di natura, Hobbes afferma che le leggi di natura ci impegnano a desiderare che esse si realizzino (*in foro interno*) ma non sempre a desiderare di metterle in pratica (*in foro externo*), giacché se una persona fa tutto ciò che promette e nessun altro fa altrettanto, “farebbe soltanto di se stesso una preda per gli altri e procurerebbe la propria rovina sicura, contrariamente al fondamento di tutte le leggi di natura” (*Leviatano*, p. 80 [tr. it. p. 128]).

Infine, Hobbes offre una definizione della filosofia morale quando afferma, “la pace è un bene e perciò anche i modi o i mezzi per conseguirla, che [...] sono la giustizia, la gratitudine, la moderazione, l’equità, la misericordia [...] sono un bene, cioè, sono virtù morali; e i loro contrari vizi, male. Ora, la scienza della virtù e del vizio è la filosofia morale e, perciò, la vera dottrina delle leggi di natura è la vera filosofia morale” (*Leviatano*, p. 79 [tr. it. pp. 129-130]). Perciò Hobbes sta definendo la filosofia morale come la scienza di questi dettami della ragione, ossia le leggi di natura, che è necessario che ciascuno segua se deve essere realizzata la pace. Oppure, per dirla con altre parole, egli vede la filosofia morale come la scienza di ciò che è necessario per preservare il bene degli uomini che vivono in gruppo. Egli sta sostenendo che l’oggetto della filosofia morale consiste nell’elaborare e nello spiegare il contenuto di questi precetti, ossia delle leggi di natura – consiste nello spiegare perché esse siano basate sulla razionalità. La

spiegazione che potremmo dare del fatto che si tratta di principi ragionevoli è che essi si rivelano essere il genere di precetti che è richiesto per rendere possibile la vita in società.

Hobbes ritiene di stare spiegando il fondamento di questi principi non come fanno le scuole attraverso Aristotele (giusto mezzo, passioni), né facendo appello alla religione, a una rivelazione, o simili; né appellandosi alla *storia*, come ad esempio fa Tucidide. Alle leggi di natura come dettami della ragione non si arriva per *induzione*, ripercorrendo la storia delle nazioni ecc. A esse si arriva per *scienza* deduttiva: riandando ai principi primi del *corpo e della natura umana*, e cercando di capire come la *società politica* (il cittadino o il Leviatano) *debba* funzionare, guardando alle sue parti come si presentano quando la società è, per così dire, *dissolta*. Hobbes analizza gli elementi fondamentali della società, ossia gli esseri umani, cercando di identificare gli interessi fondamentali dai quali è mosso ciascuno. Quindi, basando tutto su tale analisi, egli conclude che allo scopo di realizzare questi interessi fondamentali è necessario che questi dettami della ragione, o leggi di natura, debbano essere seguiti da ciascuno. Affinché ciò avvenga, naturalmente, ci deve essere un sovrano. Il sovrano, o il Leviatano, è una persona artificiale che deve soddisfare un certo *fine*. Come vedremo nella prossima lezione, il compito del sovrano consiste nel rendere ragionevole per tutti rispettare questi dettami perché sappiamo che l'esistenza di un sovrano effettivo garantirà che anche gli altri li rispetteranno. In assenza di tale garanzia non sarebbe ragionevole o razionale per nessuno onorarli. Il sovrano è la condizione necessaria affinché sia razionale per chiunque di noi agire sulla base di questi principi ragionevoli e seguirli. Se questa persona artificiale deve servire effettivamente a questo fine o a questo ruolo, la società politica deve essere *costruita, per così dire*, in un certo modo. E quale sia questo modo spetta alla ragione come scienza (filosofia morale) stabilirlo.

SE IN HOBBS VI SIA L'OBBLIGO MORALE

Inizierò la discussione di questa domanda considerando la risposta di Hobbes allo stolto che afferma che non c'è giustizia: S: 120-130 in I: cap. 15 (1^a ed., pp. 72 sgg. [tr. it. p. 117]).

1. La tesi di Hobbes è questa: che nel caso dei patti che l'altra parte ha *già* adempiuto, o in cui esiste un potere che costringa l'altra parte ad adempierli (o ad elargire un risarcimento), allora è *sempre* in accordo con la *retta ragione* onorare i patti (assumendo che la stipula del patto sia stata razionale per entrambe le parti). Come abbiamo detto prima: in queste condizioni, è (sempre) *razionale* essere *ragionevoli*. Mantenere i patti (validi) è sempre un dettame della *retta ragione*.

2. A favore di questa tesi Hobbes osserva tre cose:

a) Egli non nega che qualcuno possa violare un patto e che, per come vanno le cose, finisca per *avvantaggiarsene* enormemente; tuttavia Hobbes pensa che noi non possiamo mai *aspettarci ragionevolmente* di avvantaggiarcene. Dato il modo in cui è la vita in società, la sola *aspettativa ragionevole* è quella di rimetterci. Il fatto che *talvolta* la slealtà paghi non dimostra il contrario. E coloro che traggono vantaggio dalla slealtà agiscono comunque in modo contrario alla *retta ragione*, dal momento che *non avrebbero ragionevolmente potuto aspettarsi* di trarne vantaggio.

Ciò vale, osserva Hobbes, nel caso della ribellione riuscita con cui viene deposto un sovrano e alla fine viene stabilito un governo funzionante. Casi di questo tipo non sono inediti, ma coloro che si imbarcano nella ribellione agiscono comunque in modo contrario alla ragione: essi *non avevano alcuna ragione* di aspettarsi di avere successo, o di aspettarsi che, avendo avuto successo, il loro esempio non avrebbe incoraggiato altri a spodestarli *causando alla fine la loro rovina*.

b) L'altro argomento di Hobbes è che noi dipendiamo *completamente* dall'aiuto dei nostri alleati per difenderci contro gli altri; e chiunque violi i patti *dichiara* di fatto di essere pronto alla

slealtà (rende pubblica la propria doppiezza, per così dire), nel qual caso non si può aspettare aiuto e soccorso degli altri; oppure, se rompe i patti in segreto (e gli altri non lo vengono a sapere), è accettato dagli alleati per *sbaglio*, o per *errore*, e non può *ragionevolmente* fare affidamento sul fatto che tale errore o sbaglio non venga scoperto, con la perdita conseguente della propria sicurezza. Così si deve ragionevolmente supporre che la violazione dei patti validi, che sia palese o in segreto, vada alla fine a nostro discapito: la lealtà, dobbiamo *assumere*, è *sempre* un mezzo necessario per la nostra autoconservazione.

c) Hobbes osserva inoltre che al fine di giungere a un'altra conclusione non si possono invocare considerazioni di tipo teologico (come la salvezza o la felicità eterna). Non esiste alcuna conoscenza *naturale* della nostra vita dopo la morte, e quindi la violazione dei patti sulla base di tali considerazioni (come ad esempio la slealtà nei confronti di coloro che hanno un'altra fede perché sono considerati eretici) è contraria alla ragione.

3. Ho riassunto l'argomentazione di Hobbes contro lo stolto che afferma che non c'è giustizia semplicemente perché proprio in questo passaggio cruciale si fa appello esclusivamente al nostro interesse primario alla sicurezza e all'autoconservazione (includendo qui il desiderio di una vita comoda). Hobbes sta sostenendo questo:

Non è mai *ragionevole aspettarsi* di ottenere un vantaggio (dal punto di vista della propria autoconservazione) attraverso la violazione di patti *validi*, anche se *talvolta* la slealtà è di fatto vantaggiosa.

Hobbes fa dipendere l'argomentazione da una questione di fatto e da ciò che è ragionevole aspettarsi date le condizioni *permanenti* della vita umana e le propensioni della psicologia umana.

L'argomentazione di Hobbes può essere rafforzata sottolineando due cose che egli stesso mette in evidenza altrove.

a) *Innanzitutto*, la grande *incertezza* della vita umana ovunque siano minacciate o messe in pericolo le condizioni della pace e della sicurezza. Data questa incertezza e le gravi perdite che

sono possibili *laddove non c'è pace*, una persona razionale, *laddove vigono condizioni di pace*, non terrà opportunamente conto delle prospettive di guadagno presenti e immediate che derivano dalla violazione della fiducia.

b) Secondo, una persona razionale riconoscerà anche che *l'orgoglio e la vanagloria* sono ciò che ci induce più probabilmente alla slealtà (quando vigono sia la pace sia i patti validi). L'orgoglio e la vanagloria distorcono la nostra percezione e falsano le nostre deliberazioni, che, una volta corrette, possono essere da noi riconosciute come erranee e lesive della nostra autoconservazione.

4. Senza dubbio molti di noi possono comunque trovare l'argomentazione di Hobbes poco persuasiva relativamente alle questioni fattuali. Può sembrare che gli esempi di dilemma del prigioniero negli affari politici confutino le sue tesi. Ma penso che dovremmo respingere l'idea che Hobbes non sia conscio di questo tipo di casi, o che egli sia meno disincantato di noi e che non abbia immaginato le possibilità più cupe.

La mia ipotesi è che in realtà l'idea fondamentale di Hobbes, che consiste nel cercare di mostrare che essere *ragionevoli* è *razionale*, così come definito dalla sua teoria della ragione pratica, lo ha portato a trascurare questi casi o a lasciarli da parte come poco rilevanti. Il suo errore al riguardo, se è un errore, sicuramente non è *stupidità*; esso deriva invece dalla sua idea sottostante. Hobbes vuole fare appello solo al nostro interesse all'autoconservazione perché vuole fare appello solo agli interessi più fondamentali che egli ritiene che *nessuno* possa mettere in dubbio come fondamentali. Così, Hobbes semplifica drasticamente, ma in modo intenzionale.

5. L'argomentazione contro lo stolto mostra, secondo me, che *in questa argomentazione* Hobbes in realtà non fa appello a una nozione di obbligo morale (così come intesa normalmente). Ma abbiamo anche dimostrato che la sua concezione della ragione pratica non gli *permetterebbe* di farlo? Che cos'è che sembra escludere la sua concezione della razionalità? Diciamo che è la nozione di *ragionevole*, nel seguente senso:

a) *Primo*, esistono differenti *tipi* di ragione che possiamo avere

per violare i patti. Hobbes non sostiene contro lo stolto che questi fa appello al *genere sbagliato* di ragioni; egli mette in dubbio gli assunti *fattuali* dello stolto. Al contrario, una persona *ragionevole* non pensa che una [ragione] *sufficiente* per violare le promesse sia il fatto che in questo modo si può ottenere un *qualche* vantaggio permanente e di lungo periodo. Magari la situazione è cambiata così tanto che se avesse previsto tale cambiamento non avrebbe fatto la promessa; un impegno diverso sarebbe stato più vantaggioso. Ciò nonostante, questo *non è abbastanza* per ritornare sugli impegni presi. Così, una caratteristica del ragionamento della persona *ragionevole* è questa: le promesse devono essere mantenute anche a *scapito* del proprio vantaggio, anche quando, a cose fatte, si tratta di una *perdita tutto considerato*.

b) *Secondo*, una persona ragionevole ha una certa attenzione per quelle che, in senso lato, sono considerazioni di *equità* per le distribuzioni di guadagni e perdite, ad esempio fra le parti dell'accordo. Qui è importante il bilanciamento dei vantaggi al tempo in cui l'accordo è stato fatto, ossia ciò che potremmo chiamare il *potere di contrattazione* delle persone. Un contratto ragionevole soddisfa certe condizioni di equità di sfondo. Più avanti cercheremo di discutere quali possano essere queste condizioni secondo certe visioni. Ma è interessante che nella sua replica allo stolto Hobbes non fa menzione di questo elemento; e infatti il tenore della sua concezione politica è contrario a ciò. Hobbes afferma che una promessa è vincolante anche quando si è costretti a farla con la forza (I, cap. 14, p. 69 [tr. it. p. 113]), o non si ha nessun'altra alternativa reale; infatti si tratta comunque di un atto *volontario*, e come tutti gli atti di questo genere è compiuto in vista del nostro vantaggio.

Così, concludo che la visione di Hobbes, così come è espressa nella sua replica allo stolto, non *lascia* spazio alla nozione *ordinaria* di obbligo morale (ad esempio nel caso delle promesse) perché questa nozione comporta una qualche considerazione per l'equità (come ad esempio le circostanze in cui vengono fatte le promesse) e per il rispetto delle promesse anche quando potremmo ottenere di meglio. E se assumiamo la teoria della ragione pratica di Hobbes in

senso stretto, sembra che entrambe queste cose siano escluse.

Terza lezione su Hobbes. Appendice B

LE LEGGI DI NATURA DI HOBBS: *LEVIATANO*, CAPITOLI 14-15

Legge di natura = definita come un precetto scoperto dalla ragione che ci proibisce di fare ciò che è lesivo per la nostra vita, ecc (*Leviatano*, p. 64 [tr. it. p. 105]).

Prima legge di natura: prima parte: cercare la pace; seconda parte: difenderci (p. 64 [tr. it. p. 106])

Seconda legge di natura: essere disposti, quando anche gli altri lo sono, a rinunciare al diritto su tutte le cose, per ottenere la pace (pp. 64 sgg. [tr. it. pp. 106 sgg.])

Terza legge di natura: rispettare i patti che si sono fatti (p. 71 [tr. it. p. 116])

Quarta legge di natura: gratitudine: non far sì che qualcuno si penta della propria benevolenza (pp. 75-76 [tr. it. p. 123]).

Quinta legge di natura: accomodamento reciproco (p. 76 [tr. it. p. 123])

Sesta legge di natura: perdonare le offese, quando c'è pentimento (p. 76 [tr. it. p. 124])

Settima legge di natura: punire solo per il bene futuro, non per vendetta (p. 76 [tr. it. p. 124])

Ottava legge di natura: non mostrare disprezzo e odio per gli altri (p. 76 [tr. it. p. 124]).

Nona legge di natura: riconoscere gli altri come eguali per natura, contro l'orgoglio (pp. 76-77 [tr. it. p. 125])

Decima legge di natura: al momento del contratto sociale, nessuno conservi alcun diritto che non è disposto ad accettare che anche gli altri conservino, contro l'arroganza (p. 77 [tr. it. p. 125])

Undicesima legge di natura: che i giudici debbano giudicare egualmente le persone (p. 77 [tr. it. p. 126])

Dodicesima legge di natura: uso delle proprietà comuni (p. 77

[tr. it. p. 126])

Tredicesima legge di natura: uso dell'estrazione a sorte (p. 78 [tr. it. p. 126]).

Quattordicesima legge di natura: uso della lotteria naturale: la primogenitura (p. 78 [tr. it. p. 126]) (11-14 sulla giustizia distributiva)

Quindicesima legge di natura: i mediatori devono avere salvacondotti (*ibid.* [tr. it. p. 127])

Sedicesima legge di natura: sottomettere le controversie a una mediazione (*ibid.*)

Diciassettesima legge di natura: nessuno deve essere giudice in causa propria (*ibid.*)

Diciottesima legge di natura: nessuno deve prestare servizio se è parziale per cause naturali (*ibid.*)

Diciannovesima legge di natura: il giudice nelle controversie di fatto non deve dare maggior credito a un testimone rispetto a un altro ecc. (*ibid.*) (15-19 sulla giustizia naturale).

Riassunto delle leggi di natura: non fare agli altri quello che non vuoi che sia fatto a te (p. 79 [tr. it. p. 128])

Le leggi di natura vincolano *in foro interno* (*ibid.*)

Df della filosofia morale: scienza di ciò che è bene e ciò che è male nella società umana (pp. 79 sgg. [tr. it. pp. 129 sgg.])

Argomento a favore delle leggi di natura a partire dalle condizioni necessarie per la pace (p. 80 [tr. it. p. 129])

Le leggi di natura sono impropriamente chiamate leggi: esse sono dettami della ragione, teoremi che riguardano la nostra conservazione (*ibid.* [tr. it. p. 130]).

[1983] Riguardo al nostro obbligo di obbedire alle leggi di natura, Hobbes afferma che le leggi di natura ci impegnano a desiderare che esse si realizzino (*in foro interno*) ma non sempre a desiderare di metterle in pratica (*in foro esterno*), giacché se una persona facesse tutto ciò che promette e nessun altro facesse altrettanto, “farebbe soltanto di se stessa una preda per gli altri e procurerebbe la propria rovina sicura, contrariamente al fondamento di tutte le leggi di natura” (*Leviatano*, p. 80 [tr. it. p. 128]).

Egli ritiene che ciascuna legge di natura sia per il bene

razionale di ciascun individuo. Così di fatto abbiamo un'argomentazione secondo la quale le caratteristiche ragionevoli della vita sociale sono giustificate dal vantaggio razionale di ciascuna persona. Hobbes sta proponendo un'argomentazione con la quale vuole giustificare tutti i precetti che ricadono sotto le leggi di natura come imperativi di questo genere, ma solo se si può assumere che anche ciascun altro individuo li segua.

¹ Questa lettura di Kant è proposta da J.W.N. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, Barnes and Noble, New York 1968, pp. 55-61.

² I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II, 21, Ak 4: 15 sgg. [tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1988, p. 42].

³ Per un resoconto dettagliato di Kant e della sua procedura dell'imperativo categorico, cfr. J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2000, pp. 162-81 [tr. it. *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 176-95].

HOBBS IV

Il ruolo e i poteri del sovrano

Ho esaminato le ragioni che hanno portato Hobbes a ritenere che uno stato di natura debba prima o poi trasformarsi in uno stato di guerra, cosicché, di fatto, essi sono la stessa cosa. Lo stato di guerra è uno stato che porta alla distruzione reciproca, e possiamo assumere che sia complessivamente distruttivo per ciascuno. Quindi, se le persone sono razionali, vorranno evitare che la situazione precipiti di nuovo verso lo stato di natura. Ciò che ho cercato di fare è fornire un'interpretazione più istruttiva dell'argomentazione di Hobbes mettendo in luce i suoi aspetti che fanno appello solo alle caratteristiche normali e permanenti della vita umana, ed evitando di caricare su alcuni degli elementi più drammatici che mettono l'accento sull'orgoglio e sulla vanagloria, o su altre cose del genere. Però, naturalmente, dobbiamo ammettere che si tratta di possibilità da cui dobbiamo guardarci; anche se non sappiamo se le cose stiano veramente così, dobbiamo prenderle in considerazione.

Chiaramente, allora, sembra che nella visione di Hobbes il ruolo del sovrano consista nello stabilizzare, e quindi nel conservare, la situazione sociale in cui ciascuno, normalmente e regolarmente, osserva le leggi di natura; questo è lo stato che Hobbes chiama "stato di pace". Il sovrano stabilizza la società imponendo efficacemente delle sanzioni che tengono tutti "a bada". È la *conoscenza pubblica* del fatto che il sovrano è effettivo a rendere quindi razionale per ciascuna persona obbedire alle leggi di natura. Egli fornisce a tutti la garanzia che le leggi di natura verranno fatte rispettare. La maggior parte delle persone le

osserverà, sapendo che anche gli altri le osserveranno.

Ora vorrei dire alcune cose sulla struttura formale della situazione nello stato di natura, e vorrei farlo confrontando quest'ultimo con il gioco del dilemma del prigioniero, un'idea che a quanto pare è stata escogitata nel 1950 da un matematico di Princeton, A.W. Tucker. Il dilemma del prigioniero è un caso di gioco a due persone, non cooperativo, e non a somma zero. Non è cooperativo perché gli accordi non sono vincolanti (o fatti valere per forza), e non è a somma zero perché non è vero che se una persona vince allora l'altra perde. Viene spesso discusso in riferimento alle istituzioni politiche, e anche riguardo a nozioni morali. Molti di voi forse ne avranno già sentito parlare.

Un esempio standard di dilemma del prigioniero è la matrice dei guadagni rappresentata nella figura 2. Si immagini che due persone arrestate per un crimine siano state trattenute per essere interrogate e vengano portate separatamente davanti al magistrato inquirente, il cui scopo consiste nel farle confessare entrambe. Per raggiungere questo scopo, il magistrato comunica in separata sede a ciascuna le seguenti opzioni e conseguenze: se nessuna delle due confessa, entrambe verranno incriminate per un qualche reato di minor conto e staranno in prigione per due anni. Se entrambe confessano, ciascuna di loro starà in prigione per cinque anni. Se una di loro confessa e l'altra no, quella che confessa andrà libera, mentre l'altra andrà in prigione per dieci anni. Tutto questo è indicato nella figura 2. In ciascun quadrato ci sono due numeri: il primo numero è il numero degli anni di prigione per il primo prigioniero; il secondo numero è il numero di anni di prigione per il secondo prigioniero.

Il dilemma del prigioniero consiste nel soppesare e bilanciare gli esiti infelici per ciascuno dei due in questa situazione. Per entrambi i prigionieri l'azione "confessare" si dice che "domina" l'azione "non confessare". Ciò che questo significa è che la cosa più razionale da fare per ciascuno è confessare, indipendentemente da quello che fa l'altro. Così, per il primo prigioniero in ciascun caso conviene giocare la seconda riga, cioè confessare. Infatti, se il secondo prigioniero non confessa, allora il primo prigioniero andrà

completamente libero, come indicato dalla coppia “0, 10” nella seconda riga. Al contrario, se egli non confessa e neanche il secondo prigioniero confessa, allora il primo prigioniero prenderà due anni (come indicato dalla coppia “2, 2” nella prima riga). Inoltre, confessare e prendere cinque anni è meglio che lasciare che l'altro canti beccandosi dieci anni. E questo è simmetrico per ciascuno dei due. Così, ciascuno dei due ha un incentivo a confessare sulla base del fatto che la seconda riga domina la prima, e che anche la seconda colonna domina la prima colonna. La linea di azione più ragionevole per entrambi congiuntamente – ossia che nessuno dei due confessi – è instabile, in quando nessuno dei due può fidarsi del fatto che l'altro faccia lo stesso; e la conseguenza del dichiararsi innocenti mentre l'altro confessa è dieci anni di galera. Confessando, ci si assicura o di essere rilasciati o al massimo di avere cinque anni di prigionia, come indicato dalla coppia “5, 5” in basso a destra. Non confessando, si rischia una condanna a dieci anni nella speranza di avere solo due anni. Così l'azione di confessare si dice che *domina* l'azione di non confessare, e ciò vale egualmente per entrambi.

Prigioniero 2: non confessa Prigioniero 2: confessa Prigioniero 1:
 non confessa 2,2 10,0 Prigioniero 1: confessa 0,10 5,5

Fig. 2 – Il dilemma del prigioniero 1.

L'esito che ne risulta per entrambi i prigionieri, se scelgono l'alternativa dominante, è un *equilibrio stabile*. Ciò significa che ciascun prigioniero finirà per rimetterci se non confessa e l'altro lo fa. Così la coppia in basso a destra è un punto stabile nel senso che per ciascuno dei due deviare da essa non paga. D'altra parte, se entrambi agiscono razionalmente in questo modo e confessano, risulterà invece che *entrambi staranno peggio* che se in qualche maniera potessero rendere stabile la linea d'azione più ragionevole – cioè se potessero fare e poi far rispettare un accordo preventivo di non confessare. I due prigionieri sono isolati, ma, anche se potessero vedersi prima di entrare, e si dicessero: “prometto di non

confessare”, nessuno dei due potrebbe comunque fidarsi del fatto che l'altro mantenga la promessa. Perciò promettere non serve a niente, a meno che non ci sia un qualche legame previo di affetto o di amicizia, o dei vincoli di fiducia che si sono stabiliti fra di loro. Oppure, se entrambi appartenessero a un gruppo o a una banda il cui capo farà in modo che chiunque canti diventi “mangime per i pesci”. Altrimenti, saranno tentati di confessare, e questo è il senso della cosa.

Questo c'entra con Hobbes perché le persone che prendono in considerazione l'idea di fare delle promesse nello stato di natura si trovano di fronte a una situazione più o meno identica (sebbene non sia affatto esattamente uguale). Una differenza è che lo stato di natura è destinato ad essere un gioco ripetuto. In altre parole, ciascuno sarà normalmente destinato a trovarsi in questa situazione con le altre parti non solo una volta, ma più e più volte, e questo tipo di caso è destinato ad essere diverso da quello in cui ci si incontra solo una volta. Tuttavia, ritengo che la visione di Hobbes sia che la condizione generale del genere umano è tale per cui ci sono solo due stati stabili, dei quali uno è lo stato di natura, che è uno stato di guerra. L'altro potrebbe essere chiamato “Stato del Leviatano”, nel quale c'è, come talvolta dice Hobbes, un sovrano assoluto che fa rispettare le leggi di natura, e si assicura che ciascuno agisca in base ad esse.

La ragione per cui lo stato di natura si trasforma in uno stato di guerra, e la ragione per cui è uno stato stabile, cioè che è difficile uscirne, è che non esiste alcun sovrano effettivo. I patti non servono a niente, giacché, come dice Hobbes, le parole di quel genere non hanno alcun effetto dal momento che nessuno può fidarsi del fatto che gli altri le mantengano. La ragione sta nel fatto che, se non esiste un sovrano, la persona che adempie il patto per prima non ha alcun modo di assicurarsi che l'altra parte adempia il patto. In un patto, l'adempimento richiesto è di solito differito nel tempo. Una persona lo adempie per prima, e poi, alcune settimane o alcuni mesi dopo, lo adempie l'altra. Fra il momento in cui adempie il patto la prima persona e il momento in cui l'altra persona deve fare la sua parte la situazione può cambiare, e questa seconda persona

potrà quindi avere una qualche ragione per non rispettare il patto. La prima persona, sapendolo, non ha ragioni per mantenere per prima la sua parte del patto. Così, normalmente non avrà alcun senso fare dei patti in questo stato. Il modo in cui Hobbes mette la cosa è “chi compie l'adempimento per primo non fa altro che consegnarsi al nemico, contrariamente al diritto, che non può mai abbandonare, di difendere la propria vita e i mezzi necessari alla vita stessa” (*Leviatano*, p. 68 [tr. it. p. 111]).

Ora, per comprendere perché Hobbes equipari l'adempire a un patto per primi al tradire se stessi, si consideri semplicemente di nuovo il dilemma del prigioniero. La tesi di Hobbes è che lo stato di natura, che è uno stato di guerra, è una condizione stabile, più o meno come è stabile anche l'angolo in basso a sinistra del dilemma del prigioniero. Non conviene a nessuno deviare da questa scelta. Quindi, in assenza di un qualche cambiamento delle condizioni di fondo, questa sarà una condizione stabile. Ossia, se non c'è una qualche sanzione esterna, come quelle discusse, che sta completamente al di fuori della situazione in cui si trovano i prigionieri, allora essi confesseranno entrambi, anche se entrambi starebbero meglio se nessuno dei due confessasse.

Come esempio di una situazione reale in cui lo stato di natura esiste ancora, Hobbes cita i rapporti fra gli stati (*Leviatano*, p. 63 [tr. it. p. 103]). Si consideri questa matrice (figura 3) per rappresentare tale stato. Nell'angolo in alto a sinistra mettiamo “P, P” per “pace”, nell'angolo in basso a sinistra “I, S”, dove I sta per “impero” e “S” per “sottomissione”. E nell'angolo in alto a destra mettiamo “S, I”, che stanno per “sottomissione e impero”; abbiamo invertito i due termini. Quindi, in basso a destra, mettiamo “G, G”, che dovrebbe stare per “guerra-guerra”, oppure, se non è ancora abbastanza terribile, si può mettere “D, D”, che starebbe per “distruzione-distruzione”.

Nazione 2: adempie	Nazione 2: non adempie	Nazione 1: adempie
P, P	S, I	Nazione 1: non adempie
I, S	G, G	[D, D]

Fig. 3 – Il dilemma del prigioniero 2.

Ora, se “D, D” fosse abbastanza terribile, potrebbe trattarsi del caso della deterrenza [nucleare]. In quel caso potrebbe non convenire mai violare l'accordo. Ma altrimenti, nel caso di un accordo sugli armamenti, ci si troverebbe nella stessa situazione del dilemma del prigioniero; ossia, l'accordo di procedere al disarmo, o di ridurre gli armamenti, è molto instabile. Se entrambe le parti possono onorarlo, allora si è nel riquadro in alto a sinistra, e tutti stanno meglio. Ma c'è sempre il pericolo di non potersi fidare del fatto che l'altra parte faccia quello che deve. Così, si tratta di un caso in cui chi viola l'accordo piglia tutto, e in questa situazione ci si ritroverà, o si tenderà a ritrovarsi, nel riquadro in basso a destra, che implica la guerra o, peggio, la distruzione reciproca.

Il problema, allora, per come lo vede Hobbes, è come *tirarci fuori dallo stato di natura* per entrare nello stato della società del Leviatano. Come riusciamo a farlo, se è vero che nello stato di natura gli accordi fra gli individui sono soggetti al genere di instabilità che abbiamo appena visto? Secondo Hobbes questo problema consiste nello stabilire di che cosa ci sia bisogno per tirarci fuori dallo stato di natura.

Ciò che dobbiamo fare innanzitutto è definire uno stato sociale mutuamente vantaggioso, che comporta una pace e una concordia civile stabile e sicura. Che cos'è tale stato, e quali sono i precetti che lo caratterizzano? Secondo la visione di Hobbes, esso sarebbe caratterizzato innanzitutto da ciò che prescrivono i dettami della ragione, che sono le leggi di natura (*Leviatano*, p. 63 [tr. it. p. 105]), e in secondo luogo dall'idea che tali leggi sono effettivamente fatte rispettare da un sovrano o da un potere comune che ha tutti i poteri necessari per farlo. Così, le leggi di natura fornirebbero i precetti di sfondo, e poi interverrebbe il sovrano con tali poteri effettivi e necessari, e in seguito, naturalmente, alla fine di tutto questo ci sarebbero le promulgazioni specifiche del sovrano, ossia la legge civile.

La terza cosa che occorrerebbe fare, dunque, consiste nell'attivarci per istituire questo stato mutuamente vantaggioso. Secondo Hobbes questo viene fatto attraverso il contratto sociale, dove con ciò si intende la costituzione di un sovrano per

“istituzione”, ossia mediante un’autorizzazione. Si noti che egli ritiene che un sovrano può venire in essere anche per conquista, o per “acquisizione”, come dice lui. Questa è una cosa molto importante da menzionare, ossia il fatto che il sovrano ha gli stessi poteri in entrambi i casi, sia che sia stato istituito per conquista, sia per autorizzazione o istituzione attraverso il contratto sociale. Hobbes menziona il fatto che se ci sono due paesi governati dallo stesso sovrano, ma in uno di essi il sovrano governa per acquisizione o per conquista, mentre nell’altro governa per via di un contratto sociale che ha avuto luogo per autorizzazione o istituzione, il sovrano ha esattamente gli stessi poteri in entrambi i paesi (*Leviatano*, p. 102 [tr. it. p. 164]). Non c’è alcuna differenza. Si tratterebbe effettivamente dello stesso regime costituzionale (qui sto usando il termine “costituzionale” in senso piuttosto ampio, non come se presupponesse una carta dei diritti o qualcosa del genere).

Ciò che accade in seguito, allora, è che questo stato mutuamente vantaggioso deve essere stabilizzato attraverso l’istituzione di un’agenzia che assicuri che ciascuna persona abbia normalmente un *motivo sufficiente* per osservare le regole e che tali regole siano generalmente rispettate. Il sovrano non ottiene questo risultato, per esempio, cambiando il carattere di ciascuno o modificando la natura umana. Ciò che fa, piuttosto, consiste nell’*alterare le condizioni sullo sfondo* delle quali le persone ragionano, stipulano dei contratti e decidono di onorarli e di aderire agli altri precetti della ragione o alle leggi di natura. In effetti, data l’esistenza del sovrano, adesso diventa razionale fare ciò che nello stato di natura non è razionale, cioè aderire alle leggi di natura. Così, per ripetere ancora una volta, ciò che il sovrano fa non consiste nel riformare gli esseri umani, o modificare il loro carattere, ma nel cambiare le condizioni sullo sfondo delle quali essi ragionano.

Forse un buon esempio di ciò potrebbe essere qualcosa che ci è familiare. Si consideri il caso del pagamento volontario delle tasse sul reddito. Qui sto assumendo che pensiamo che le nostre tasse siano spese oculatamente per cose di cui abbiamo tutti bisogno, e

anche che le tasse sul reddito siano fissate in modo equo, cosicché le persone non hanno gli svariati tipi di ragione che si potrebbero avere per non volerle pagare. Si assuma così che le tasse sul reddito che vengono riscosse siano spese per cose di cui le persone hanno bisogno, ossia per il comune vantaggio, e si assuma che lo schema delle aliquote sia equo. Se si avesse un piano di tassazione volontaria sul reddito, potrebbe darsi che ognuno sarebbe felice di pagare le proprie tasse se pensasse che ciascuna altra persona stia facendo altrettanto. Tuttavia, in una grande società si potrebbe ragionare così: “non so se tutti gli altri stiano pagando le loro tasse e non voglio che gli altri si approfittino di me. Non voglio che della mia onestà si approfittino coloro che potrebbero tirarsi indietro e non pagare”. Questo è un caso in cui, sebbene ciascuno sia onesto, e sebbene ciascuno sia pronto a pagare le tasse se gli altri fanno altrettanto, sarebbe tuttavia ragionevole per ciascuno concordare di istituire un sovrano con i poteri necessari per assicurare che tutti paghino le tasse. È perfettamente razionale per tutti noi metterci d'accordo per farlo, cioè per acconsentire a un sovrano, perché altrimenti nessuno di noi ha modo di essere sicuro che ciascun altro pagherà le tasse.

In questo esempio non ho assunto che di fatto ci siano dei disonesti. Ho assunto che ciascuno sia contento di pagare le tasse, ma solo se sa che ciascun altro farà altrettanto. Ciò che fa il sovrano, quindi, è *rendere stabile* questo schema cosicché ciascuno faccia ciò che di fatto va a vantaggio reciproco. Si trovano spesso molti esempi di questo tipo nella vita ordinaria. L'idea è che diventa *razionale* per ciascuno di noi *volere* che sia imposto un qualche genere di *sanzione coercitiva*, anche se di fatto non c'è nessuno che non sia disposto a fare ciò che dovrebbe fare. Penso che Hobbes sia stato uno dei primi ad avere una comprensione chiara di queste situazioni.

Ora consideriamo la nozione di *autorizzazione*, per poi dire qualcosa sulle leggi giuste e buone. L'idea di autorizzazione è discussa nel sedicesimo capitolo alla fine del Libro I del *Leviatano*. Qui Hobbes sta parlando della nascita dello Stato come un modo per superare lo stato di natura in cui il comportamento di ciascuno,

come abbiamo appena visto, è autoinvalidante. Hobbes comincia il sedicesimo capitolo con una definizione di “persona”: una persona è colui *le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti – sia veramente sia mediante finzione – le parole o le azioni vuoi di un altro uomo vuoi di una qualsiasi altra cosa alla quale vengano attribuite*. Quando sono considerate come sue proprie, allora è chiamata *persona naturale*; mentre quando sono considerate come rappresentanti parole e azioni di un altro, allora si tratta di una persona *fittizia o artificiale*.

Il sovrano, o l'assemblea, secondo Hobbes sono persone artificiali, perché il sovrano è qualcuno che è stato *autorizzato* dai membri della società ad agire in loro nome. Avendole autorizzate, noi *possediamo* le azioni del sovrano e le riconosciamo come nostre. I rappresentanti e gli agenti sono detti attori di quelle parole e azioni che sono possedute da coloro che essi rappresentano. Il sovrano, quindi, è una specie di attore, e le azioni del sovrano sono *possedute da noi*, in quanto il sovrano ci rappresenta.

La nozione di *autorità* è stata introdotta nel modo seguente. Un'azione del sovrano è compiuta con autorità quando è compiuta con la licenza di una persona pubblica che ha il diritto di farlo. In altre parole, una certa persona A compie l'azione x con l'autorità di B se B ha il diritto di fare x e B ha *autorizzato* o concesso il diritto di fare x ad A. Così *autorizzare* qualcuno come proprio rappresentante o agente significa conferire a tale persona l'uso dei propri diritti. Significa che le si è conferita l'*autorità* di agire per conto nostro nello svolgimento di una qualche funzione. Ora, il sovrano sarà la persona che *ciascuno* ha autorizzato ad agire a suo nome in certi modi; in questo senso, il sovrano è il *nostro agente*, e agisce *con autorità*.

Ora farò alcune osservazioni sull'autorizzazione. Innanzitutto, quando autorizzo qualcuno non rinuncio semplicemente a un mio diritto. Piuttosto, l'autorizzazione mette in grado qualcun altro di usare il mio diritto di agire in un certo modo. Così quando autorizziamo il sovrano non rinunciamo ai nostri diritti, né li cediamo; piuttosto, autorizziamo il sovrano a usare i nostri diritti in certe maniere.

Secondo, la persona che ha l'uso del mio diritto e che è il mio agente adesso ha un diritto che prima non aveva. Cioè, se noi autorizziamo il sovrano a usare i nostri diritti, allora il sovrano ha dei diritti che non aveva prima.

Terzo, l'autorizzazione può valere per un periodo di tempo più o meno lungo e ciò, naturalmente, dipende dall'attribuzione di autorità, dal suo scopo, e così via. Nel caso del sovrano, naturalmente, si tratterà di un periodo di tempo lungo. Come afferma Hobbes, la durata dell'autorizzazione sarà perpetua.

Questo ci porta all'*autorizzazione del sovrano*. Hobbes dice: "l'essenza dello Stato [...] è: *Una persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune*" (Leviatano, p. 88 [tr. it. p. 143]), e aggiunge altre osservazioni a questo proposito, fra le quali che il sovrano deve essere il solo attore al quale vengano conferiti questi diritti. In altre parole, non ci possono essere due o più sovrani. Tutte le parti del patto originale hanno autorizzato in modo identico la stessa persona, o la stessa assemblea di persone, in qualità di attore che ha l'autorità di usare i loro diritti. E questa persona o assemblea sovrana dispone dell'uso di diritti che non possedeva prima che il patto fosse stipulato.

Una seconda osservazione è che l'uso dei diritti di una molteplicità di persone di cui gode il sovrano è stato conferito al sovrano attraverso un *patto fra di esse*. In altre parole, in Hobbes questo patto originario, ossia la sovranità per istituzione, è un patto fra ciascun membro della società, e non un patto con il sovrano. Ciascuno stipula un patto con ciascun altro, eccetto il sovrano, per autorizzare il sovrano in quanto loro agente e per conferire al sovrano l'uso dei loro diritti. La relazione che sussiste fra il sovrano e i membri della società è una relazione di *autorizzazione*, non un patto. Il sovrano è l'attore e ciascun cittadino è l'autore degli atti del sovrano, ossia è il possessore delle azioni del sovrano. Il sovrano è il loro agente e secondo Hobbes non c'è alcun contratto fra i membri della società e il sovrano. Non credo che di per sé questo

sia un punto molto importante, giacché nel caso dell'atto di soggezione, laddove il sovrano è tale per acquisizione o per conquista, c'è un patto fra coloro che si assoggettano e il sovrano. Non si tratta dello stesso tipo di accordo che si verifica nel caso dell'autorizzazione, ma c'è un qualche accordo. Per Hobbes, tuttavia, nel caso in cui il sovrano è istituito per autorizzazione il patto non è con il sovrano, ma di ogni membro della società con ciascun altro.

Fin qui questo resoconto è piuttosto informale e riguarda solo la natura della nozione di autorizzazione. Si tratta di un resoconto differente da quello che Hobbes offre in un'opera precedente, il *De Cive* (1647), in cui il sovrano diventa sovrano per via del fatto che ciascuno rinuncia al proprio diritto di resistergli. Così, non è che nel *De Cive* il sovrano non sia autorizzato; è solo che ciascuno rinuncia a certi diritti che in determinate condizioni gli consentirebbero di resistere al sovrano. Nel *Leviatano* ciascuno conferisce l'uso del proprio diritto al sovrano attraverso un contratto con ciascun altro, cosicché il sovrano diventa il loro agente; e Hobbes crede che in questo caso si abbia un senso della comunione sociale diverso e più forte di quello che si ha nel *De Cive*.

Ora, come prossima cosa, è un esercizio utile cercare di immaginare che cosa dovrebbe dire il contratto sociale. Supponendo che A e B siano due membri qualsiasi della società, se cercassimo di redigere un contratto ipotetico, esso potrebbe suonare più o meno in questo modo:

La prima clausola sarebbe: "io, A, pattuisco con il presente assieme a te, B, di autorizzare F (che è il sovrano, o un qualche corpo sovrano) come il mio solo rappresentante politico, e quindi pattuisco di possedere di qui in avanti tutte le azioni del sovrano nella misura in cui ciò è compatibile con il mio diritto inalienabile all'autoconservazione e alle mie libertà naturali e genuine" (vedi *Leviatano*, pp. 111-112, vedi anche p. 66 [tr. it. pp. 180-81; p. 107]). Nel ventunesimo capitolo Hobbes menziona alcune libertà che non possono essere alienate; così, ciò che ho fatto qui è dire che ho pattuito di possedere e di dare sostegno a tutte le azioni del

sovrano, eccezion fatta per questi casi speciali.

La seconda clausola sarebbe: “pattuisco di mantenere in via continua e perpetua questa autorizzazione del sovrano come mio unico rappresentante politico e di non fare niente di incompatibile con questa autorizzazione”.

La terza: “pattuisco di riconoscere tutti i poteri necessari del sovrano enumerati qui di seguito, e di conseguenza che i poteri enumerati sono giustificabili e riconosciuti come tali”. E qui possiamo scorrere il *Leviatano* e fare una lista di tutti poteri che secondo Hobbes il sovrano deve avere. Come si può vedere, la lista è piuttosto lunga.

La quarta clausola sarebbe: “io pattuisco di non liberarti, B, dall'autorizzazione simile ad F che hai fatto in virtù del tuo patto con me, né chiederò a te, B, di liberarmi”. In altre parole, ci stiamo vincolando. Non chiederemo all'altra parte di liberarci e ci stiamo anche impegnando a non liberare l'altro. A questo proposito ci potrebbero essere alcuni inghippi logici, ma per il momento li lascerò da parte.

La penultima clausola: “io pattuisco di rinunciare al mio diritto ad esercitare la mia discrezione in materie relative al bene comune dello Stato e di rinunciare al diritto di giudicare in privato se le promulgazioni del sovrano siano buone o cattive, e di riconoscere che tutte queste promulgazioni sono giuste e buone nella misura in cui questo è compatibile con il mio diritto inalienabile all'autoconservazione, e simili”.

E per concludere: “faccio tutto questo in vista dello scopo ultimo di costituire il sovrano, per preservare la mia vita, gli oggetti dei miei affetti, e i mezzi per una vita comoda”. L'introduzione di questi vincoli nei confronti di me stesso, secondo Hobbes, è richiesta affinché esista un sovrano *effettivo*, e perciò tutte queste condizioni sono considerate necessarie.

Si noti che la penultima clausola, che riguarda la rinuncia all'esercizio della mia discrezione nel decidere se le leggi del sovrano siano buone, è una clausola molto pesante. Cioè, normalmente ciò che uno farebbe sarebbe acconsentire ad obbedire alle leggi del sovrano. Si direbbe che questa sarebbe una cosa

ragionevolmente normale da fare in questo tipo di patto. Ma aggiungere a ciò che non si *giudicherà*, e non si considererà neppure, se le leggi del sovrano siano buone o meno – questa è una condizione molto più pesante. Diciamo che possiamo presumere di avere l'obbligo di obbedire alla legge anche se non si pensa necessariamente che si tratti di una legge molto buona, o magari se non si pensa neppure che sia una legge giusta; si può riconoscere che se ciascuno si considerasse giustificato a disobbedire alle leggi che non ritiene giuste o buone, ne risulterebbero delle conseguenze negative. Tuttavia, pattuire di non prendere neppure *mai* in considerazione l'idea di *giudicare* una legge, a meno che non sia incompatibile con la conservazione di alcuni diritti inalienabili, come il diritto all'autoconservazione, è una condizione molto pesante. Ciononostante, nei capitoli 29 e 30 si trovano affermazioni con le quali Hobbes sembra indicare proprio questo.

Ciò che Hobbes richiede, quindi, è molto, e sebbene sarebbe sbagliato caratterizzare la visione di Hobbes come totalitaria (dal momento che questo è un termine che può avere senso solo per un governo del diciannovesimo o del ventesimo secolo), si tratta comunque di un regime assoluto, nel senso che Hobbes richiede delle condizioni molto pesanti e sta dicendo che, se deve essere effettivo, il sovrano deve avere poteri molto forti. Quando si esamina Hobbes, ciò che si dovrebbe fare è cercare di capire quanto sia plausibile la sua argomentazione a favore dell'attribuzione al sovrano di tutti questi poteri, e ragionare su quali assunzioni egli stia facendo che rendono le richieste di tutti questi poteri plausibile ai suoi occhi.

Ora voglio dire alcune cose riguardo alla relazione fra il sovrano e l'idea di legge *giusta* e *buona*. Spesso Hobbes afferma che le leggi del sovrano sono *necessariamente* giuste. Tuttavia è possibile che il sovrano promulghi delle leggi che *non sono buone* – leggi che sono cattive. Così sorge il problema di come dobbiamo intendere la nozione di giustizia, se deve poter succedere che le leggi del sovrano siano necessariamente giuste, ma possono non essere buone. E come possiamo intendere la nozione di bene, se deve anche permettere che questo succeda? Alcuni hanno pensato

che Hobbes stia dicendo che il sovrano ha tutto questo potere e che di fatto è il potere a fare la giustizia – che la ragione per cui le leggi del sovrano sono sempre giuste è che il sovrano ha tutto il potere. Credo che questo sia un travisamento piuttosto grave di ciò che Hobbes sta dicendo. Ciò che egli pensa è che, se si tiene conto del suo modo di concepire la costituzione dello Stato, allora ciascuno, con il *patto*, ha convenuto con ciascun altro di autorizzare il sovrano; e in base alla terza legge di natura di Hobbes sappiamo che il patto è la fonte della giustizia. Qualsiasi cosa in Hobbes sia caratterizzato come giusto è normalmente collegato in qualche modo alla nozione di patto (*Leviatano*, pp. 71-75 [tr. it. pp. 116-122]).

Dunque penso che la visione di Hobbes sia che le leggi del sovrano sono giuste perché il sovrano è la persona alla quale ciascuno ha attribuito l'uso dei propri diritti per determinati scopi, e che fra questi scopi c'è quello di fare le leggi. Egli afferma che la legge è fatta dal potere sovrano, e che tutto ciò che è fatto da tale potere è garantito e posseduto da ciascun membro del popolo; e che ciò che è tale per ciascuno non può essere detto ingiusto da nessuno. Quindi, dal momento che il sovrano è colui che ciascuno ha pattuito che debba essere la persona che fa le leggi, ne consegue che le leggi del sovrano sono giuste. Egli osserva inoltre: “con le leggi dello Stato è come con le regole di un gioco: qualsiasi cosa i giocatori stabiliscano di comune accordo non è ingiusta per nessuno di loro” (*Leviatano*, p. 182, [tr. it. p. 282]). Così, se abbiamo tutti convenuto di fare del sovrano colui che ha l'uso dei nostri diritti, allora ne consegue che le leggi del sovrano sono giuste.

Naturalmente Hobbes ha un'idea completamente diversa riguardo alla nozione di bene. Egli afferma che nello stato di natura ciascuno di noi definisce buone quelle cose che favoriscono i suoi interessi. Approssimativamente, si potrebbe dire che nello stato di natura, quando affermo che qualcosa è buono, intendo dire che è favorevole ai miei interessi razionali così come li concepisco io. Hobbes crede che le persone non concordino su alcuna nozione di bene. La stessa persona in tempi diversi dirà che sono buone cose differenti. Parimenti, nello stesso momento persone diverse diranno che sono buone cose diverse. Non si dà il caso che gli

uomini siano come sono ad esempio gli animali, per i quali è vero che quando tutti perseguono i loro interessi privati realizzano anche il bene comune (*Leviatano*, pp. 86-87 [tr. it. p. 142]). Noi non siamo così fortunati, e non c'è alcun bene comune che riconosciamo attraverso la ragione. Non abbiamo alcuna intuizione comune di un'idea di questo genere. Ciò di cui abbiamo bisogno è un qualche attore, un qualche arbitro o giudice imparziale che decida che cosa sia il bene comune. Quando Hobbes afferma che alcune leggi sono cattive e non sono buone, penso che egli abbia in mente un'idea di bene molto semplice, che potrebbe essere caratterizzata nel seguente modo: ciò che fa il bene comune sono quelle promulgazioni e quelle leggi che assicureranno le condizioni di fondo che consentono a ciascuno di trovare ragionevole o razionale aderire alle leggi di natura. Le buone leggi sarebbero quindi delle promulgazioni specifiche che nel complesso promuovono gli interessi della stragrande maggioranza dei membri della società, data l'ipotesi che ci sia uno stato civile.

Se questo è giusto, ossia se offriamo una caratterizzazione dell'idea di giustizia e di bontà di questo tipo, allora penso che sia facile capire come Hobbes possa affermare che le leggi promulgate dal sovrano sono sempre giuste anche se il sovrano può promulgare delle leggi cattive, e i sovrani lo hanno fatto spesso. Il sovrano è l'arbitro o il giudice legittimo di ciò che è giusto e ingiusto, dal momento che i sudditi hanno convenuto di autorizzarlo ad esercitare tali poteri, e i sudditi hanno anche rinunciato al loro diritto di sindacare la discrezione del sovrano; ciò nonostante, il sovrano *può di fatto* fare dei danni e promulgare leggi cattive anziché buone, in base al punto di vista degli interessi *razionali* dei sudditi.

Infine, Hobbes sostiene che le leggi cattive non sono mai così cattive come lo stato di guerra.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE SU HOBBS E LA DEMOCRAZIA COSTITUZIONALE (1978)

La concezione politica di Hobbes tende a colpirci come estremamente insoddisfacente: siamo costretti a scegliere fra l'*assolutismo* e l'*anarchia*: un sovrano illimitato o lo stato di natura. Infatti Hobbes sostiene che:

a) Il *solo* modo per sfuggire allo stato di natura consiste nell'istituire un sovrano il più assoluto *possibile* (compatibilmente con i nostri diritti inalienabili all'autoconservazione ecc.);

b) Lo stato di natura è la *peggiore* delle calamità che si possano abbattere su di noi.

È essenziale capire che queste due tesi non sono richieste dalla teoria *formale* di Hobbes ma dalle sue visioni *sostanziali* riguardo alla psicologia umana e al modo in cui egli pensa che funzioneranno *di fatto* le istituzioni politiche. E naturalmente egli può avere torto a pensare che la sua teoria stia insieme: essa potrebbe essere internamente incoerente.

Dopo tutto penso che noi *sappiamo* che la teoria sostanziale di Hobbes non può essere corretta *in generale*; infatti *sono di fatto esistite* delle istituzioni di *democrazia costituzionale* che violano le sue condizioni per l'esistenza del sovrano e che non sono state regimi palesemente meno stabili e ordinati del genere di assolutismo favorito da Hobbes. Concluderò con alcune osservazioni su questo tema, preparando così anche il passaggio a Locke e alla sua forma di teoria del contratto sociale.

1. *In primo luogo*, consideriamo alcune delle caratteristiche distintive di un regime democratico costituzionale (con o senza la proprietà privata dei mezzi di produzione), che sono esemplificate, nella misura in cui è possibile, dal regime in cui viviamo.

a) La costituzione è intesa come una legge *scritta e suprema* che regola il sistema di governo nel suo complesso e definisce i *poteri* dei suoi diversi organi: esecutivo, legislativo ecc. Questa è un'idea diversa da quella di una costituzione intesa semplicemente come il complesso delle leggi e delle istituzioni che formano il sistema di governo. Probabilmente qualsiasi regime ha una

costituzione in quest'ultimo senso; ma l'idea di una legge scritta fondamentale è distintiva, almeno quando è associata ad altre caratteristiche, come ad esempio la revisione giudiziale (un organo costituzionale dotato di certi poteri di *interpretazione* della costituzione).¹

b) Uno degli scopi della costituzione scritta (*interpretata* ad esempio come revisione giudiziale) consiste nell'*assicurare* che certi *diritti fondamentali* non siano obliterati dall'organo *legislativo supremo*. Le disposizioni della legislatura che violano certi diritti e certe libertà possono essere considerate nulle, o incostituzionali, o simili, ad esempio da una Corte suprema, o da un altro organo.

c) Così, assumiamo che si dia (per gli scopi presenti) una qualche forma di *revisione giudiziale* (come si trova nel nostro sistema costituzionale). E infine

d) L'idea di un'*assemblea costituente* e di varie *procedure* costituzionali per *emendare* la costituzione. Un'*assemblea costituente* è vista come dotata del potere regolativo di *adottare* o di proporre all'adozione da parte del popolo (per *ratifica*, o simili), di emendare ecc. la costituzione; ed è sovraordinata al processo *normale* di legislazione da parte dell'organo legislativo supremo. L'*assemblea costituente* e i poteri di emendamento esprimono attraverso istituzioni funzionanti la cosiddetta *sovranità del popolo*. La *sovranità* non deve necessariamente esprimersi attraverso la resistenza e la rivoluzione, ma ha a disposizione un'espressione *istituzionale*.

2. Ora, in un regime costituzionale dotato di queste *quattro caratteristiche* non c'è *alcun* sovrano assoluto nel senso di Hobbes. Presumibilmente Hobbes non lo negherebbe, dal momento che egli considera l'idea di un governo *misto*, con un *bilanciamento dei poteri*, come una violazione del principio del buon governo (cfr. *Leviatano*, II, 29: S: 259 [1^a ed., p. 170, tr. it. p. 269]; e II: 18: S: 150 [1^a ed., p. 92, tr. it. p. 151]); i diritti e i poteri del sovrano dovrebbero stare nelle *stesse* mani ed essere inseparabili.

a) Talvolta, però, Hobbes usa a favore del sovrano il *noto argomento del regresso all'infinito*: un potere illimitato di quel genere deve esistere, perché se il presunto sovrano è limitato, deve

essere limitato da un qualche organo superiore, e allora *quell'*organo è illimitato. Questa argomentazione è adombrata in due punti: innanzitutto (p. 107 [tr. it. p. 174]) laddove Hobbes dice: “E chiunque, ritenendo il potere sovrano troppo grande, cercherà di diminuirlo, dovrà sottomettersi a un potere capace di limitarlo; vale a dire, a uno ancora più grande”. In secondo luogo, per sostenere che il sovrano non è soggetto alle leggi, Hobbes afferma che pensare che il sovrano sia soggetto al diritto è sbagliato (p. 169 [tr. it. p. 265]): “si tratta di un errore che, ponendo le leggi al di sopra del sovrano, pone al tempo stesso un giudice sopra di lui, e un potere di punirlo; il che equivale a fare un nuovo sovrano”.

Non è *chiaro* che qui Hobbes faccia riferimento all'argomento del regresso all'infinito, ma sembra che egli non faccia due distinzioni che sono importanti:

I) La distinzione fra un potere *supremo* (o finale) e un potere legislativo *illimitato*. Ad esempio, il Congresso può essere l'autorità legislativa *suprema* per la legislazione *ordinaria*, ma non è *illimitato*: è soggetto a veto, al sindacato di costituzionalità, ai limiti costituzionali ecc.

II) La distinzione fra l'idea di un sovrano o di un organo *personale* al quale obbediscono *tutti* e che non obbedisce a *nessuno* (questa è la definizione del sovrano di Bentham) e l'idea di un *sistema giuridico* definito da un complesso di regole che caratterizza un regime costituzionale. Questo complesso di *regole* conterrà alcune norme *basilari o fondamentali* che servono a definire quali regole siano *valide*; e queste regole fondamentali sono accettate e seguite, deliberatamente e pubblicamente, dai vari corpi costituzionali. Così si deve distinguere fra l'idea di un sovrano (o un organo sovrano) *personale* individuato attraverso l'abitudine all'obbedienza e che non obbedisce a nessuno, e l'idea di un *sistema costituzionale* contrassegnato da certe *regole fondamentali* che ognuno (o un numero sufficiente di persone) accetta e usa per guidare la propria condotta.²

b) Ora, il senso di queste distinzioni è che (applicandole) si può capire che in un regime di democrazia costituzionale (come quello degli Stati Uniti) non c'è alcun sovrano personale (nel senso

di Hobbes o di Bentham); e non c'è neppure alcun corpo o organo costituzionale che sia supremo e illimitato riguardo ad ogni questione. Ci sono diversi poteri e organi ai quali sono assegnati compiti e autorità diversi, e che sono messi in condizione di controllarsi l'un l'altro in certi modi (attraverso l'equilibrio dei poteri ecc.).

3. Ora, un sistema costituzionale di questo tipo, se deve funzionare, richiede una specie di *cooperazione* istituzionale, e la concezione di questa cooperazione deve essere capita e accettata da coloro che prendono parte a tali istituzioni e le fanno funzionare. Questo si collega a quello che abbiamo detto in precedenza (nella terza lezione) sulla concezione politica di Hobbes, in cui non c'è spazio per l'idea di obbligo morale; secondo la nostra interpretazione ciò significa che:

I) In Hobbes non c'è spazio per l'idea dell'*autolimitazione ragionevole*, nel senso dell'essere disposti a rinunciare a benefici permanenti e a lungo termine secondo il punto di vista del proprio interesse personale (nel senso di Hobbes); e che

II) In Hobbes non c'è spazio per il *senso di equità*, come è dimostrato dal fatto che egli non offre alcun resoconto dell'equità delle condizioni di sfondo per i contratti vincolanti. Hobbes arriva praticamente a dire: a ciascuno secondo la sua capacità di minaccia (razionale).

Queste due idee – quella dell'autolimitazione razionale e quella dell'equità – sono essenziali all'idea di *cooperazione sociale*, dove la cooperazione è intesa come distinta dalla mera coordinazione sociale e dall'attività sociale organizzata. L'idea di cooperazione implica l'idea di *mutualità* e di *reciprocità* (un altro modo di riferirsi all'equità), e dell'essere disposti a fare la propria parte, *a patto* che gli altri (o un numero sufficiente di altre persone) facciano la loro (un altro modo di riferirsi all'autolimitazione ragionevole).

4. Alla luce di queste osservazioni, possiamo interpretare la dottrina di Hobbes secondo la quale le persone non sono adatte alla società nel seguente modo: essa significa che le persone non sono *capaci* di *cooperazione* sociale nel senso appena definito. Sebbene

Hobbes sostenga che è *razionale* per ciascuno essere ragionevole, cioè osservare le leggi di natura (in quanto articoli di pace) quando gli altri fanno altrettanto, Hobbes suppone che le persone non abbiano alcuna inclinazione, alcun desiderio ecc., di agire in base a principi di autolimitazione ragionevole o di reciprocità (equità) per amore dei principi stessi. Questi *desideri ragionevoli* (come si potrebbero definire) non hanno alcun ruolo nella sua teoria della psicologia umana, almeno per quello che concerne le questioni politiche. Hobbes, forse, non ha bisogno di negare che questi desideri esistano; egli può affermare che essi sono troppo *deboli* e *inaffidabili* per poter contare. In ogni caso, la teoria di Hobbes della ragione pratica come razionalità non ha alcuno spazio per essi.

Se rifiutiamo la dottrina di Hobbes, una cosa che dobbiamo fare è capire come potrebbe essere riformulata la dottrina del contratto sociale in modo da non fornire semplicemente una prospettiva a partire dalla quale le istituzioni politiche possono essere concepite come collettivamente razionali, ma una struttura all'interno della quale il contenuto delle nozioni essenziali alla cooperazione sociale – l'autolimitazione ragionevole e l'equità – possono essere definite o tratteggiate. E questo ci porta a Locke.

Quarta lezione su Hobbes: Appendice A

SOMMARIO: IL RUOLO E I POTERI DEL SOVRANO

A. Il ruolo del sovrano

1. Il ruolo del sovrano consiste nel rendere stabile la vita civile come stato di pace e concordia; e sebbene le leggi del sovrano possano non essere sempre buone, e possano spesso essere cattive, lo stato di pace civile è sempre meglio dello stato di natura, che scade facilmente in uno stato di guerra reciprocamente rovinoso.

2. Ci sono alcune analogie fra il modo in cui Hobbes spiega perché la stipulazione dei patti non può eliminare l'instabilità distruttiva dello stato di natura e l'ormai noto problema del dilemma del prigioniero. Quest'ultimo è un esempio che serve a

illustrare i problemi che possono sorgere in un gioco a due persone, non cooperativo, non a somma zero, a informazione perfetta, e non ripetuto (vedi figura 4).

a) Si noti che l'azione "confessare" domina l'azione "non confessare". Ciò significa che al primo prigioniero conviene confessare, qualsiasi cosa faccia il secondo prigioniero. Analogamente, al secondo prigioniero conviene confessare, qualsiasi cosa faccia il primo prigioniero.

Prigioniero 2: non confessa Prigioniero 2: confessa
Prigioniero 1: non confessa 2, 2 10, 0
Prigioniero 1: confessa 0, 10 5, 5

Fig. 4 – Il dilemma del prigioniero 3.

b) La coppia di azioni in cui entrambi i prigionieri confessano è una coppia stabile, nel senso che quando uno dei due sa che cosa fa l'altro, gli conviene confessare. Così il riquadro in basso a destra è l'unica cella stabile.

c) Tuttavia il risultato in cui entrambi i prigionieri seguono le loro strategie razionali, e quindi confessano, porta a una situazione in cui entrambi stanno peggio. Starebbero meglio tutti e due se potessero mettersi d'accordo per non confessare e potessero far sì che in qualche modo l'accordo fosse fatto rispettare.

d) Che tale accordo abbia bisogno di essere fatto rispettare è dimostrato dal fatto che entrambi i prigionieri sono almeno tentati di violarlo; e la tentazione è più o meno grande a seconda, naturalmente, di ciò che è in gioco.

3. La spiegazione offerta da Hobbes del perché i patti dello stato di natura sono generalmente invalidi (14:68 [tr. it. p. 111]) assomiglia a una situazione da dilemma del prigioniero. Infatti, se la parte che deve adempiere il patto per prima rispetta l'accordo, l'altra parte, sapendolo, ha un incentivo a non rispettare l'accordo. La tentazione di non rispettarlo può essere molto grande, come dimostra il problema degli accordi per il disarmo. Il paese che riesce a mancare alla fede data può ottenere il predominio; e l'altro, sapendolo, ha paura, su basi razionali, a limitare i propri

armamenti.

4. Così la visione di Hobbes è che la condizione generale dell'umanità è tale per cui ci sono solo due stati stabili: lo stato di natura (che è uno stato di guerra) e lo stato del Leviatano: uno stato di pace civile mantenuta da un sovrano effettivo dotato di tutti poteri che Hobbes dice che il sovrano deve avere. Le ragioni per cui lo stato di natura (che è uno stato di guerra) e lo stato del Leviatano sono gli unici due stati stabili vengono spiegate da Hobbes in modi che richiamano le caratteristiche delle situazioni da dilemma del prigioniero. Bisogna stare attenti, tuttavia, a tenere a mente che lo stato di natura è molto più complicato, come dimostrerebbe una discussione più ampia. Per esempio, Hobbes pensa allo stato di natura come a un dilemma del prigioniero ricorrente (ripetuto), il che introduce altre considerazioni. Su questo, si veda la sua risposta allo stolto (15:72 sg. [tr. it. p. 117 sgg]).

B. Il problema da risolvere

1. Secondo la visione di Hobbes ciò che dobbiamo fare, se esiste uno stato di natura, è tirarci fuori da tale stato di natura ed entrare in uno stato del Leviatano. E dobbiamo farlo nonostante il fatto che nello stato di natura i patti fra gli individui pongano le parti in un dilemma analogo alla situazione del dilemma del prigioniero.

2. Questo processo di uscita, se deve avere successo, deve risolvere tre problemi:

a) Deve definire uno stato sociale mutuamente benefico e pacifico che sia riconoscibilmente meglio dello stato di natura per ciascuno. Questo è quello che fanno le leggi di natura e l'idea di un sovrano effettivo; se il sovrano è razionale, e riconosce il proprio bene, allora promulgherà delle leggi buone, o sufficientemente buone.

b) Come già indicato, una volta che esiste, un sovrano effettivo renderà stabile lo stato di pace civile, ossia lo stato del Leviatano. Questo è ciò che esso fa essendo un sovrano effettivo: infatti, quando esiste un sovrano del genere, i cittadini hanno una ragione sufficiente per fidarsi del fatto che gli altri rispetteranno le leggi di natura e le disposizioni del sovrano. La natura generale delle

motivazioni umane non è cambiata; piuttosto, dati quei motivi, i cittadini adesso hanno delle buone ragioni per mantenere i patti. La conoscenza pubblica del fatto che esiste un sovrano effettivo risolve il problema dell'instabilità. Il sovrano rende possibile stare nel riquadro in alto a sinistra e non rimanere intrappolati in quello in basso a destra.

c) Il processo di uscita deve spostarci verso uno stato del Leviatano. Hobbes immagina che questo succeda in due modi. Il primo è che un sovrano effettivo può venire in essere per conquista, o per acquisizione, o attraverso un qualche processo simile; l'altro è che un sovrano effettivo può essere costituito dal contratto sociale, ossia per istituzione.

3. Ma com'è possibile che il processo di uscita attraverso l'istituzione del sovrano riesca? Oppure nella visione di Hobbes si tratta di un fatto meramente speculativo, e quindi inteso semplicemente come un punto di vista dal quale i cittadini possono comprendere perché ciascuno di loro ha una ragione sufficiente per volere che continui ad esistere un sovrano effettivo, e quindi per rispettare le leggi fatte da un tale sovrano, laddove ne esiste uno?

4. Forse Hobbes pensa che il processo di uscita attraverso il contratto sociale potrebbe funzionare in questo modo:

a) Dato che ciascuno nello stato di natura riconosce che l'osservanza generale delle leggi di natura è collettivamente razionale, e quindi razionale per ciascuno, e che un sovrano effettivo è necessario per uno stato del Leviatano (stabile), ciascuna persona pattuisce con ogni altra (eccetto il sovrano) di autorizzare il sovrano (designato) e di fare proprie tutte le azioni del sovrano, a condizione che gli altri facciano altrettanto.

b) Dato che il contratto sociale è stipulato e riconosciuto in una determinata circostanza, qualunque persona che contempra di non aderirvi non può presumere che, a partire da quel momento in poi, non seguiranno delle sanzioni sufficientemente severe da assicurare l'osservanza generale. La reputazione di potere è potere: ossia, il riconoscimento generale e pubblico che il contratto sociale è stato fatto, nella visione di Hobbes, può fornire a ciascuno una ragione sufficiente per credere che da quel momento in poi il

sovrano designato sarà effettivo, o sarà probabilmente effettivo. Quando la probabilità è abbastanza grande, ne consegue l'osservanza generale; e con il passare del tempo, man mano che viene dimostrata l'effettività del sovrano, questa probabilità aumenta. Alla fine ognuno ha delle forti ragioni deduttive per credere che il sovrano sia e sarà effettivo (è plausibile questa linea di ragionamento?).

5. Si noti che il sovrano non è fra le parti del contratto sociale, per come Hobbes lo descrive. Ma questo in realtà non è un punto cruciale, perché quando il sovrano è istituito per acquisizione esso è una delle parti del patto di acquisizione (20:103 sg. [tr. it. p. 169]). Quello che è cruciale è che sia nel caso dell'autorizzazione per mezzo del contratto sociale, sia nel caso del patto di soggezione nei confronti di un vincitore, coloro che diventano sudditi accettano la discrezione del sovrano e cedono al sovrano il diritto di governare se stessi, ossia di esercitare il proprio giudizio, come ad esempio nel giudicare se le leggi e le politiche del sovrano siano buone, e di esprimere le loro opinioni di conseguenza.

6. Così, forse è meglio dire (lo è?) che in Hobbes il contratto sociale è puramente speculativo: il risultato finale di entrambi i modi di costituire il sovrano è lo stesso, dal punto di vista pratico. Comunque sia stato istituito il sovrano storicamente, i cittadini sono egualmente soggetti alla discrezione del sovrano, e hanno adesso e da ora in poi le stesse ragioni per obbedire all'autorità del sovrano, ossia la prospettiva garantita di uno stato del Leviatano stabile e di evitare i mali dello stato di natura.

C. La relazione fra la giustizia e il bene pubblico

1. Come dobbiamo intendere le affermazioni ripetute di Hobbes che sebbene le disposizioni del sovrano siano necessariamente giuste e il sovrano non possa far torto ai sudditi, il sovrano può fare delle leggi che sono cattive e non buone, e che il sovrano può agire in modo malvagio? Chiaramente bisogna distinguere fra la giustizia e la bontà delle leggi del sovrano, affinché le affermazioni in causa non siano incompatibili.

2. Quando Hobbes dice che le leggi del sovrano sono necessariamente giuste, penso che non stia dicendo che il fatto che

il sovrano abbia un potere effettivo è ciò che rende giuste le leggi del sovrano. L'esistenza di un sovrano effettivo non cambia il contenuto delle leggi di natura. Queste ultime sono immodificabili e sono radicate nei fatti profondi e generali della natura umana e nelle circostanze normali della vita umana. Il ruolo del sovrano (vedi quanto detto in A) consiste nello stabilizzare la vita civile e nel rendere sicuro rispettare i patti; e questo li rende validi. La terza legge di natura, il fondamento della giustizia, che consiste nell'onorare i patti, non è creazione del sovrano.

3. Le leggi del sovrano sono giuste, e il sovrano non può far torto ai sudditi, perché il sovrano sorge o per autorizzazione o per patto di soggezione, i quali conferiscono al sovrano tutti i poteri necessari per renderlo effettivo. Così, in ciascuno dei due casi, i poteri del sovrano sono autorizzati da un patto valido che è tale da autorizzare tutto ciò che fa il sovrano. Quindi, per la terza legge di natura, le disposizioni e gli atti del sovrano sono giusti (cfr. 30; 181 sg. [tr. it. p. 282]).

4. Ma il sovrano può promulgare leggi che non sono buone e fare cose che danneggiano lo Stato, o il bene pubblico. Infatti il bene pubblico, in poche parole, consiste nella promozione di quelle istituzioni e di quelle condizioni sociali nelle quali dei cittadini razionali possono agire in modo da assicurare la propria autoconservazione e i mezzi per una vita comoda. E naturalmente, essendo umano, il sovrano può commettere errori o sbagli deplorabili riguardo a queste istituzioni e condizioni sociali, o per ignoranza, o, naturalmente, per orgoglio e vanagloria, e simili.

Quarta lezione su Hobbes: Appendice B

SUL CONFRONTO FRA IL *DE CIVE* E IL *LEVIATANO* RIGUARDO ALL'ISTITUZIONE DEL SOVRANO

1. Come abbiamo osservato innanzi, Hobbes descrive il contratto sociale che istituisce il sovrano in modo diverso nelle due opere. Nella prima egli afferma che *rinunciamo* ai nostri diritti;

nell'altra che autorizziamo il sovrano come nostro agente. Così il sistema concettuale formale è diverso.

2. In prima battuta il cambiamento sembra influire sulla concezione hobbesiana dell'unità della società; sembra fornire più unità, dal momento che la stessa persona pubblica è il *nostro agente* autorizzato.

3. Ma sebbene le nozioni formali usate per descrivere il patto siano diverse, e dal punto di vista formale producano maggiore unità, Hobbes *estende* così tanto la nozione ordinaria di autorizzazione – ossia del nominare qualcuno come proprio agente – che non c'è alcuna differenza *materiale* o *sostanziale* fra i due resoconti.

4. Questo succede perché:

a) L'autorizzazione è molto ampia: *cediamo* il diritto di *governarci* al sovrano, che è ben altra cosa che dare un incarico a qualcuno.

b) Perché è *permanente* e *irrevocabile*, come non è nessuna autorizzazione (normalmente intesa).

c) Perché rinunciamo persino al nostro *diritto di giudicare* se il sovrano stia facendo correttamente (razionalmente) quelle cose che egli era stato autorizzato a fare; il che, di nuovo, è una cosa che non fa nessuna autorizzazione.

d) Perché, per come la descrive Hobbes, l'autorizzazione al sovrano equivale a *sottomettersi* (e?) fare un patto reciproco in questo senso; ciascuno sottomette la propria volontà alla volontà del sovrano, e i propri giudizi ai giudizi del sovrano.

(Citazione per a-d: cap. 17, p. 142 [tr. it. p. 142]).

e) Perché l'autorizzazione ha tutte le stesse conseguenze formali e procura al sovrano gli stessi poteri del patto di soggezione a un conquistatore vittorioso.

f) Sia nel sovrano per autorizzazione, sia in quello per acquisizione, il motivo è la paura; nel primo la paura degli altri, nel secondo la paura del conquistatore che ha vinto. Così, in pratica, il contratto sociale, comunque descritto, è un *patto di soggezione*.

(Citazione per d-e: cap. 20:2, p. 163, tr. it. p. 166).

¹Cfr. G. Wood, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1969, pp. 260 sgg.

²Per queste distinzioni, cfr. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford 1965, pp. 64-76, 97-114 [tr. it. *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 2002, pp. 74-79, 98-117].

Appendice: Indice di Hobbes

[I numeri di pagina si riferiscono all'edizione Schneider]

LIBERTÀ

1. *Libertà* – concetto fisico relativo all'assenza di impedimenti *esterni* al movimento, chiamata da Hobbes *libertà naturale*: pp. 170 sgg., cfr. p. 212

e deliberazione: p. 59 e libero arbitrio: pp. 171 sg. definizione di uomo libero: p. 171 rapporto con il *potere*, assenza di impedimenti interni: p. 171 la libertà si dice solo della *persona*, dell'uomo: non della volontà o di qualcosa che non è una persona, un uomo: p. 171 2.

Libertà e diritto: confrontati con libertà e obbligo: pp. 228 sg.

3. *Libertà dei sudditi*: pp. 170-180, 212 sg.

I) Libertà del silenzio, libertà dell'esenzione dalle leggi: pp. 172 sg., 228 sg., cfr. pp. 211 sg., 228, alcune enumerate p. 173 II) *Vere libertà* del suddito, df p. 175; si vedano pp. 117 sg. – può resistere alla punizione del sovrano: p. 176 (cfr. p. 117 sulla *nullità* dei contratti in senso contrario) – può resistere alla richiesta di confessare: p. 176 (cfr. p. 117 sulla *nullità* dei contratti in senso contrario) – può rifiutare una missione pericolosa quando lo Stato non è in pericolo: pp. 177, 289 sg. – chi si ribella per autodifesa da solo o con altri non commette atti ingiusti: pp. 177 sg. – include il diritto ad essere rispettati dai propri figli, giacché tale diritto non è necessario al sovrano: p. 267 Libertà dello Stato ≠ libertà dei sudditi: pp. 174 sg.

Libertà incompatibili con il potere sovrano: non possono essere concesse (sono nulle): p. 179

Libertà naturale: ritorna dopo che il sovrano abdica alla sovranità: p. 180 L'obbligo dei sudditi dura finché il sovrano riesce a proteggerli: pp. 179 sg. Scopo del diritto è limitare le libertà naturali in modo che si assistano a vicenda: pp. 212 sg. Libertà ed equità: è equo che in tutto ciò che non è regolato ciascuno (e tutti?) abbiano eguale libertà naturale: p. 228 Libertà di coscienza: pp. 17-20 (sull'inquisizione ecc.) Diritto del sovrano a limitarla pp. 18

sgg. Diritto a educare i propri figli: p. 267 Limita il sovrano? O Hobbes vuol dire che un sovrano che fa delle leggi *buone* lo permette?: p. 267 4. Libertà che non possono essere cedute con un patto:

I) diritto ad essere rispettati dai figli: p. 267 II) diritto che gli uomini hanno per natura a difendere se stessi: p. 179 (per cui l'obbligo nei confronti del sovrano viene meno quando il potere del sovrano è distrutto [o si abdica ad esso] p. 180) 5. Libertà compatibile con la paura: p. 171

GIUSTIZIA

Giustizia, scienza naturale della, sola scienza di cui ha bisogno il sovrano per governare: p. 287

Giustizia, fondazione e origine della: che gli uomini mantengano i patti stipulati: terza legge di natura: la violazione della restrizione del proprio diritto conseguente al patto è un'ingiustizia e un'assurdità: pp. 111, 119 sg., 122, 212; replica allo stolto pp. 120-23

Perché l'ingiustizia presuppone che si eriga un potere sovrano: altrimenti la fiducia reciproca e i patti non sono validi: p. 120, cfr. p. 115; dove non c'è potere comune, non c'è diritto, né giustizia p. 108

Ciò su cui tutti sono d'accordo non è ingiusto: giustizia confrontata con le regole del gioco: p. 272; cfr. pp. 146, 212

Giustizia come mantenere i patti legge di natura: pp. 122, 139; ingiusto fare patti contrari alla legge di natura: p. 116; colui che osserva le leggi di natura è giusto: p. 131

Giustizia applicata alle persone e al loro carattere: pp. 123 sg.; 215

Giustizia applicata alle azioni: pp. 123 sgg.

giustizia commutativa: pp. 124 sg.

giustizia naturale: pp. 129 sg., 216, 190, 194 sg.

giustizia distributiva: pp. 124 sg., 225

giusto prezzo (valore): p. 125

Giustizia come retta ragione fa riferimento a criteri

convenzionali: p. 46 (cfr. sul bene: pp. 53, 54)

Giustizia nell'arbitrato: p. 125

Giustizia come definita dal diritto (esistente)

Giusto = colui che nelle azioni osserva le leggi del proprio paese: p. 39
Le Leggi sono regole del giusto e dell'ingiusto: pp. 211, 7, 15
L'Obbedienza alla legge civile è giusta in quanto richiesta dal patto: p. 212
Giustizia e proprietà: entrambe presuppongono il potere sovrano: 198, 120 come dare a ciascuno il suo: pp. 198, 120
Legge giusta ≠ legge buona: pp. 271 sg. La legge richiede interpretazione e questa è la ragione del sovrano e i giudizi *giusti* guardano ad essa: p. 214
Giustizia come nome incostante: significa la disposizione e l'interesse di chi parla: p. 45

Punizione naturale dell'ingiustizia come violazione delle leggi di natura: la violenza dei nemici: p. 287

Giustizia e ingiustizia non sono facoltà del corpo e della mente; esse sono qualità che riguardano l'uomo in società: p. 108
Nessuna giustizia nello stato di natura: p. 108; nessuna ingiustizia nello stato di natura: p. 120
Nello stato di natura gli uomini sono giudici della giustezza delle loro paure: p. 115
Nello stato di natura le persone si combattevano e si depredavano a vicenda *giustamente*: p. 140
I sudditi non possono accusare il sovrano di ingiustizia, dal momento che il suddito è autore di tutti gli atti del sovrano ed è impossibile farsi torto da sé: p. 146, cfr. pp. 173, 178, (cfr. p. 212); 144, 149, 184

Il sovrano può fare danni ma non ingiustizie: pp. 146; 173 sg.

In uno stato la giustizia e la forza debbono risiedere nelle mani di *uno solo*: p. 214

La ragione del sovrano decide il diritto e i giudici devono guardare ad essa, altrimenti il loro giudizio è ingiusto: p. 214

Giustizia come un fine del contratto sociale: p. 150

Risposta allo stolto: la giustizia (come mantenere i patti) non è contraria alla ragione: pp. 120-23

I ribelli, resistendo al sovrano, non commettono ulteriori atti ingiusti: pp. 177 sg.

Ingiusto avere milizie private: p. 191

I codardi si comportano disonorevolmente, non

ingiustamente: p. 177

L'associazione e la lega di privati a scopi malvagi è ingiusta: p. 191

IL SOVRANO E I POTERI DEL SOVRANO

1. *Scopo del contratto sociale* è costituire il sovrano: pp. 139, 143, 147, 150, 159, 176, 262

Lo stato di natura determina i prerequisiti del sovrano: pp. 139-42 Contratto sociale: formale e materiale: pp. 142, 143 sg. 2. *Diritti e poteri del sovrano*: pp. 144-50

(Generali)

I più grandi che si possano immaginare p. 169, dal momento che gli è conferita un'autorità illimitata e senza restrizione: pp. 135, 142, 181, 252, 151 sg. I poteri sono della stessa persona ovunque si trovino: pp. 151, 152 I poteri e l'istituzione non revocabili: pp. 144 sg. Argomentazione del regresso all'infinito a favore del sovrano assoluto: pp. 170, 225 Contro il bilanciamento dei poteri (nella costituzione): p. 259 Diritti di successione: pp. 159-162, 180 Le concessioni di diritti da parte del sovrano devono essere interpretate come compatibili col potere sovrano: p. 179 3. *Diritti e poteri del sovrano*

(Poteri particolari)

Il sovrano non può essere punito: p. 147; non è soggetto alla legge civile: pp. 211 sg., 254 sg. Il sovrano ha il diritto di *giudicare i mezzi* della pace e della guerra: pp. 147 sg. Il sovrano ha il potere di regolare i *discorsi* e i *libri*: pp. 147 sg. Il sovrano determina le regole e la definizione dell'appropriatezza (proprietà): pp. 148, 198 sg.; e del commercio e dei contratti: pp. 200 sg. Il sovrano ha autorità giudiziale: p. 148 Il sovrano ha diritti di nomina, ricompensa e onori: p. 149 Il sovrano è il legislatore che fa le leggi. pp. 211 sg. Il sovrano giudica quali siano i costumi ragionevoli: p. 212 Il sovrano determina le libertà di stare in silenzio: pp. 173, 228 Il sovrano determina che cosa debba essere obbedito come legge divina: pp. 226 sgg. (quando non contrario alla legge morale p. 226) 4. *Ufficio e doveri del sovrano*

Il sovrano vincolato dalle leggi di natura: pp. 158, 173, 182, 244, 262, 270, 199 Il sovrano non può trattare i sudditi ingiustamente né fare loro torto: pp. 144, 146, 173, 178... ma può trattarli iniquamente: pp. 146, 199... e può sbagliare riguardo all'equità: p. 219 Doveri del sovrano di fare leggi buone: pp. 262, 271 sgg., 275 sg. Leggi buone, quali: pp. 271ss, cfr. definizione di bene e male: pp. 15, 53 sg., 131 sg., 253 sg.; e 46 Fare le leggi facoltà razionale dello Stato: pp. 259, 23, 214 Il sovrano per via della legge civile è giudice del bene e del male: pp. 253, 259 Fine delle leggi del sovrano è la sicurezza del popolo: p. 262 e per provvidenza generale: p. 267 Il bene del sovrano e del popolo non possono essere distinti: p. 272 Sovrano arbitro adeguato: come concordato nel contratto sociale: p. 194; cfr. pp. 129, 46, 274

LE LEGGI DI NATURA

0. Definizione di legge di natura = precetto o regola, scoperto dalla ragione in base al quale è proibito fare ciò che distruggerebbe la nostra vita ecc. 14:3

1. Le leggi di natura prescrivono la pace come mezzo per la conservazione degli uomini in gruppo. I:15:25 (S. 130)

2. Riassunto di queste leggi: non fare agli altri ecc. I:15:26

3. Le leggi di natura vincolano *in foro interno* al desiderio che siano seguite: I:15:27-28

4. La scienza delle leggi di natura è la vera e sola filosofia morale: I:15:30

5. Le leggi di natura sono impropriamente così chiamate, non essendo altro che conclusioni che riguardano ciò che conduce alla nostra conservazione: 15:30

CONTENUTO DELLE LEGGI DI NATURA

1. Prima e seconda legge: I) cercare la pace e assecondarla, II) cedere il proprio diritto a condizione della regola di reciprocità. Queste sono branche della regola generale di perseguire la pace:

14:6-7

2. Terza legge: adempiere i patti stipulati. 15:1-3

Definizione di contratto e sua validità. 14:12-29; 15:3 Giustizia: 15:1-

9 Risposta allo stolto: 15:4 3. Leggi dalla quarta alla decima: prescrizione delle virtù e delle disposizioni dell'associazione comune ragionevole: 15:10-18

4. Leggi dall'undicesima alla diciannovesima: precetti dell'equità e della giustizia naturale: 15:17-25.

Locke

LOCKE I

La sua dottrina del diritto naturale

1. Osservazioni introduttive

1. Il filosofo R.G. Collingwood, che scriveva all'inizio del ventesimo secolo, ha affermato: "la storia della teoria politica non è la storia di risposte differenti a una stessa domanda, ma la storia di un problema che è cambiato in maniera più o meno costante, e la cui soluzione è cambiata con esso".¹ Questa interessante osservazione sembra essere un po' esagerata, dal momento che ci sono alcune domande fondamentali che continuiamo a porci, come ad esempio:

Qual è la natura di un regime politico legittimo?

Quali sono le basi e i limiti dell'obbligo politico?

Qual è il fondamento dei diritti, se esiste? ecc.

Ma queste domande, quando sorgono in contesti storici diversi, possono essere affrontate in modi diversi e sono state viste da differenti punti di vista da autori differenti, dati i loro mondi politici e sociali, e la loro situazione e i loro problemi per come li vedevano loro. Per comprendere le loro opere, quindi, dobbiamo identificare questi punti di vista e il modo in cui essi danno forma al modo in cui le domande di ciascun autore sono interpretate e discusse.

Concepita in questo modo, l'osservazione di Collingwood ci invita ad andare in cerca delle risposte che i diversi autori forniscono alle loro domande (non alle nostre). A questo scopo dobbiamo cercare di immedesimarci nello schema di pensiero di ciascuno di questi autori, nella misura in cui ci riusciamo, e cercare

di capire i loro problemi e le loro soluzioni dal loro punto di vista, anziché dal nostro. Quando facciamo questo, spesso accade che le loro risposte alle loro domande ci colpiscano come molto migliori di quanto avremmo potuto supporre altrimenti. Anzi, credo che, dato il loro modo di pensare i problemi del loro tempo, gli autori che discutiamo – Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Mill e Marx – offrano delle risposte molto buone, anche se forse non perfette, alle domande che interessano loro. Questa è la ragione per cui leggiamo ancora i loro testi e troviamo istruttivo ciò che essi dicono.

2. Le critiche che farò non consistono nell'indicare delle fallacie e delle incoerenze nel pensiero, ad esempio, di Locke o di Mill, ma piuttosto nell'esaminare alcuni aspetti fondamentali sotto i quali noi, dal nostro punto di vista e in quanto interessati alle nostre domande o ai nostri problemi, non troviamo le loro risposte o le loro soluzioni completamente accettabili, per quanto possano essere istruttive. Quindi, quando discutiamo questi autori il nostro sforzo primario consisterà nel comprendere ciò che dicono, e nell'interpretarli nel modo migliore che il loro punto di vista sembra permettere. Solo a quel punto ci potremo considerare pronti a giudicare la loro soluzione dal nostro punto di vista. Credo che, a meno che non seguiamo queste linee guida nel leggere le opere di questi sei filosofi, non riusciremo a trattarli come autori coscienti e intelligenti che sono sotto tutti gli aspetti essenziali almeno nostri pari.

Nella mia trattazione di Locke² considererò solo una difficoltà principale, che sorge dal fatto che, per come è descritta nel *Secondo trattato*, la dottrina del contratto sociale di Locke può giustificare o permettere ineguaglianze nei diritti e nelle libertà fondamentali. Per esempio, il diritto di voto è ristretto da un requisito censitario. La costituzione che egli ha in mente è quella di uno stato di classe: ossia, il governo politico è esercitato solo da coloro che possiedono una certa quantità di proprietà (l'equivalente di una rendita di 40 scellini, che al tempo di Locke corrispondeva più o meno a 4,5 acri di terra coltivabile). Come nella sua dottrina sia possibile uno stato di classe è questione che esamineremo nella terza lezione su Locke.

Ma prima di poterci porre questa domanda dobbiamo

comprendere la sua dottrina sotto la sua luce migliore. Si ricordi qui l'aforisma di J.S. Mill: "una dottrina non è giudicata affatto finché non è giudicata sotto la sua luce migliore".³

3. A questo scopo, dobbiamo chiederci a quale problema si interessi in particolare Locke, e ciascuno degli altri autori, e perché. Hobbes, per esempio, è interessato al problema della guerra civile fra sette religiose rivali, ulteriormente aggravata dal conflitto fra gli interessi politici e di classe. Nella sua dottrina del contratto Hobbes sostiene che ciascuno ha sufficienti motivi razionali, basati sui suoi interessi più fondamentali, per creare, attraverso un accordo con gli altri, uno Stato, o Leviatano, con un sovrano effettivo dotato di poteri assoluti, e per dare il proprio appoggio a tale sovrano ovunque ve ne sia uno. Questi interessi fondamentali includono non solo il nostro interesse a preservare noi stessi e – come dice Hobbes – a ottenere i mezzi per una vita piacevole, ma anche – e questo è importante per Hobbes, che scriveva in un'epoca religiosa – il nostro interesse religioso trascendente alla salvezza (un interesse religioso trascendente è tale da poter prevalere su tutti gli interessi secolari). Considerando questi interessi come fondamentali, Hobbes pensa che sia razionale per ognuno accettare l'autorità di un sovrano assoluto esistente ed effettivo. Egli vede tale sovrano come l'unica protezione sicura contro le devastazioni della guerra civile e la ricaduta nello stato di natura, che è la condizione peggiore di tutte.

Il problema di Locke è completamente diverso, e diversi, come ci si può aspettare, sono i suoi assunti: lo scopo di Locke consiste nel fornire una giustificazione per resistere alla Corona nel contesto di una costituzione mista. Quest'ultima è una costituzione in cui la Corona detiene una parte dell'autorità legislativa, e quindi il legislativo (cioè il Parlamento) non può esercitare la piena sovranità da solo. Locke è preoccupato di questo problema perché è implicato nella Crisi dell'Esclusione del 1679-81, così denominata perché i primi Whig, capeggiati dal conte di Shaftesbury, cercarono di escludere Giacomo, fratello più giovane di Carlo II e allora duca di York, dalla successione al trono.

Giacomo era un cattolico, e i Whig avevano paura che egli

fosse incline a istituire in Inghilterra un assolutismo monarchico e a restaurare la fede cattolica, ricorrendo all'uso della forza, e con l'aiuto della Francia. In questa crisi i Whig furono battuti in parte perché erano divisi su chi nominare re al posto di Giacomo (il duca di Monmouth, il figlio illegittimo di Carlo, o Guglielmo d'Orange), e in parte perché Carlo riuscì a governare senza il Parlamento con l'aiuto di generosi sussidi segreti elargiti dal francese Luigi XIV.

4. Locke, che aveva studiato medicina, incontrò per la prima volta il conte di Shaftesbury quando venne chiamato come medico al capezzale del conte. Essi divennero molto amici, e per molti anni a partire dal 1666 Locke fu un membro della sua famiglia. Egli aveva un appartamento ad Exeter House (la residenza londinese di Shaftesbury) sullo Strand di Londra, e lì scrisse nel 1671 la prima versione del *Saggio sull'intelligenza umana*. I due *Trattati* vennero scritti durante la Crisi dell'Esclusione del 1679-81 (e non più tardi, nel 1689, come si credeva una volta) come pamphlet politico in difesa della causa Whig contro Carlo II. Questa data spiega il loro tono e le loro preoccupazioni.⁴

Robert Filmer,⁵ un tenace assolutista monarchico con legami personali con la Chiesa e con la corte, morto nel 1653, aveva scritto in difesa della monarchia assoluta al tempo della Guerra civile inglese. La maggior parte dei suoi lavori era stata pubblicata fra il 1647 e il 1653, ma essi furono ripubblicati nel 1679-1680, quando il suo manoscritto più importante, il *Patriarcha*, fu pubblicato per la prima volta. I suoi scritti erano molto influenti fra il 1679 e il 1681, quando Locke stava scrivendo i suoi due trattati sul governo. Lo scopo filosofico dichiarato di Locke (vedi la pagina iniziale del *Primo trattato*) consiste nell'attaccare la difesa della posizione realista di Robert Filmer e la sua argomentazione secondo la quale il re ha un potere assoluto che deriva da Dio solo, e nello stabilire che l'assolutismo monarchico è incompatibile con il governo legittimo. Detto in breve, secondo la visione di Locke il governo legittimo può sorgere solo a partire dal consenso delle persone che vi sono soggette. Egli vede queste persone come libere ed eguali per natura, e come ragionevoli e razionali. Di conseguenza, esse non possono acconsentire ad alcun cambiamento a meno che esso non

migliori la loro condizione. Locke crede che il governo assoluto non possa mai essere legittimo perché egli, a differenza di Hobbes, crede che l'assolutismo (monarchico) sia persino peggio dello stato di natura. Si vedano i parr. 90-94, e specialmente il par. 91, in cui Locke distingue fra lo stato di natura ordinario e lo stato di natura illimitato al quale conduce l'assolutismo.⁶

5. Per riassumere: in Hobbes l'idea del contratto sociale viene usata come un punto di vista da cui persone razionali, guardando ai propri interessi più fondamentali (incluso qui il loro interesse religioso trascendente alla salvezza) possono capire di avere una ragione sufficiente per dare il proprio sostegno a un sovrano effettivo (e per Hobbes ciò significa un sovrano assoluto, giacché solo così può essere effettivo) ovunque esista un tale sovrano.

In Locke l'idea del contratto sociale è usata per sostenere che il governo legittimo può essere fondato solo sul consenso di persone libere ed eguali, e ragionevoli e razionali, a partire dallo stato di natura considerato come uno stato di giurisdizione politica eguale, in cui tutti, per così dire, sono egualmente sovrani su se stessi. In questo modo Locke cerca di limitare la forma che può assumere un regime legittimo, in modo da escludere la monarchia assoluta e giustificare così la resistenza alla Corona sotto a una costituzione mista.

Questo confronto fra Hobbes e Locke illustra un punto importante: quella che potrebbe sembrare la stessa idea (l'idea di un contratto sociale) può avere un significato e un uso molto diverso, dato il suo ruolo all'interno di una concezione politica nel suo complesso.

6. Quando leggiamo Locke dobbiamo essere consapevoli che egli era implicato in affari politici che divennero sempre più pericolosi. Come ci dice Laslett, principalmente alle pagine 31 e 32 della sua *Introduzione ai Due trattati*, quando il terzo Parlamento dell'Esclusione si riunì a Oxford nel Marzo del 1681, sembra che fosse stata decisa la resistenza armata alla Corona solo se l'Exclusion Bill avesse dovuto non passare di nuovo (come successe). Locke assunse un ruolo attivo; egli andò persino di casa in casa a cercare una sistemazione per l'entourage di Shaftesbury,

incluso un uomo chiamato Rumsey, capo dei desperados di Shaftesbury.

In seguito, quando Shaftesbury, dopo un periodo di carcerazione, si dedicò a conciliaboli che rasentavano l'alto tradimento, Locke lo seguì. Egli fu con Shaftesbury per l'intera estate del 1682, e viaggiò con lui a Cassiobury (la sede del duca di Essex), dove si incontrarono con i capi Whig, all'apice del cosiddetto complotto insurrezionale. Egli vi tornò di nuovo, dopo che Shaftesbury era morto in esilio in Olanda, nell'aprile del 1683, quando si dice che siano stati messi a punto i preparativi per l'assassinio. Dopo che il complotto venne scoperto, Locke divenne un fuggiasco, e visse in esilio fino al 1689. I *Due trattati*, che erano un'opera antigovernativa, erano stati scritti prima, probabilmente mentre egli era ancora con Shaftesbury, ben prima della Gloriosa rivoluzione Whig del 1688.⁷ Sto raccontando questa storia ormai ben nota per darvi un'idea dell'uomo di cui stiamo per discutere l'opera. È assolutamente notevole che qualcuno abbia potuto scrivere un'opera così ragionevole, dotata di un così imperturbabile buonsenso, mentre era attivamente impegnato, con grande rischio personale, in ciò che avrebbe potuto essere alto tradimento.

7. Vorrei richiamare la vostra attenzione su ciò che Locke afferma nella prima frase della prefazione ai *Due trattati*: cioè, che c'era stata una parte intermedia dell'opera, più lunga di quella che egli pubblica qui come i *Due trattati*. Egli dice che non vale la pena raccontare che cosa sia successo a questa parte intermedia; ma Locke era un uomo prudente, e forse ebbe ragione di distruggerla. Forse conteneva delle dottrine costituzionali che avrebbero potuto costargli la testa. Una lista di libri nella biblioteca di Locke lascia ipotizzare che per trarre in inganno gli agenti del re egli possa avere intitolato l'intera opera *De morbo gallico* (il male francese), come a quel tempo era chiamata la sifilide. Locke e Shaftesbury consideravano la monarchia assoluta come un male francese, e sicuramente i francesi sotto Luigi XIV l'avevano contratto in forma grave.⁸

2. Il significato del diritto naturale

1. Come sfondo di quella che Locke chiama “legge fondamentale di natura” (LFN), dovrei prima fare alcune osservazioni sul significato della legge naturale. Nella tradizione del diritto naturale, la legge naturale è quella parte della legge divina che può essere da noi conosciuta attraverso l’uso dei nostri poteri di ragione naturali. Questi poteri discernono sia l’ordine della natura visibile ai nostri occhi sia le intenzioni di Dio che sono svelate attraverso tale ordine. E su questa base si dice che la legge di natura è promulgata, o ci è resa nota, da Dio attraverso la nostra ragione naturale (par. 57).⁹ I punti seguenti spiegano come mai i termini “naturale” e “legge”, nell’espressione “legge naturale”, siano appropriati.

a) Innanzitutto, per quel che riguarda “legge”: una legge è una regola rivolta a esseri razionali da qualcuno dotato dell’autorità legittima di regolare la loro condotta (qui alla definizione di legge si potrebbe aggiungere l’espressione “per il loro bene comune”, giacché questo si adatterebbe alla visione di Locke, data la sua definizione del potere politico al par. 3 come il diritto di fare e di far rispettare le leggi – “e tutto questo solo per il bene pubblico”). La legge naturale è legge in senso letterale, ossia è promulgata per noi da Dio, che ha un’autorità legislativa legittima e suprema su tutto il genere umano. Dio è, per così dire, il sovrano di questo mondo, dotato di autorità suprema su tutte le sue creature; così la legge di natura è universale e unisce il genere umano in un’unica comunità governata da una legge.¹⁰ Dire che la legge naturale viene promulgata, naturalmente, è usare una metafora, dal momento che la legge naturale non è promulgata in senso letterale come il diritto dei principi temporali. Ma dal momento che la legge naturale è una legge in senso letterale, deve essere promulgata in qualche modo – ossia, resa pubblica o nota – a coloro ai quali si applica. Altrimenti non sarebbe una legge. Questo spiega l’appropriatezza del termine “legge” nell’espressione “legge di natura”.

b) Ora si consideri l’appropriatezza del termine “naturale”. Una ragione di questo termine è che, come ho già detto prima, la

legge naturale ci è resa nota, o comunque può esserlo, attraverso l'uso delle nostre facoltà naturali di ragione al fine di trarre conclusioni a partire dai fatti generali e il disegno che sono evidenti nella natura. Fra questi fatti generali ci sono cose come i bisogni naturali, le propensioni e le inclinazioni degli esseri umani, le facoltà e i poteri per i quali differiamo dagli animali e dalle altre parti della natura e siamo accomunati ad essi. Grosso modo l'idea è che, data la fede che Dio esista (o, alternativamente, che la stessa esistenza di Dio possa essere dimostrata per via di ragione), noi siamo in grado di discernere a partire dall'ordine naturale quali debbano essere le intenzioni di Dio nei nostri confronti, e che fra queste intenzioni c'è che nella nostra condotta reciproca dobbiamo agire in base a certi principi. Alla luce dell'autorità di Dio, per noi questi principi che la ragione naturale riconosce come intenzioni di Dio sono leggi. Di qui il termine "naturale" nell'espressione "legge naturale".

Da ciò che precede si capisce che la legge naturale differisce dalla legge divina. Infatti la legge divina è quella parte della legge di Dio che può essere conosciuta solo attraverso la rivelazione. Scoprire i dettami della legge divina è al di là dei poteri della nostra ragione naturale. Inoltre, la legge naturale è anche distinta da tutte le disposizioni umane e perciò dal diritto vigente degli stati, o ciò che Locke talvolta chiama "legge civile, o positiva". Le leggi degli stati devono conformarsi ai principi della legge naturale (quando essi sono applicabili). Come dice Locke (par. 135), gli obblighi della legge di natura valgono in società così come nello stato di natura, e la legge di natura "costituisce una norma eterna per tutti gli uomini, per i legislatori come per gli altri". Così i principi della legge naturale sono principi fondamentali del giusto e della giustizia applicabili alle leggi degli stati e alle istituzioni politiche e sociali. Qui abbiamo un'altra ragione per il termine "legge" nell'espressione "legge naturale": la legge naturale si applica alla legge e alle istituzioni giuridiche.

2. Infine dovremmo rilevare che ciò che Locke chiama Legge fondamentale di natura non deve essere inteso come il principio più fondamentale della sua teologia filosofica nel suo complesso; e

lo stesso vale in generale anche per altre visioni.

a) Il punto è questo: ci deve essere un qualche principio ulteriore e ancora più fondamentale che spieghi l'autorità legittima di Dio. In assenza di tale autorità, le disposizioni di Dio, per quanto rivolte a noi, non ci vincoleranno come leggi. Autori diversi spiegano le ragioni dell'autorità divina in modi diversi. Nel par. 6 (che citerò più avanti, al par. 3) Locke spiega l'autorità di Dio su di noi per mezzo del diritto di creazione. Dal momento che Dio ci ha creati dal nulla e deve continuamente sostenere la nostra esistenza se dobbiamo continuare ad esistere, l'autorità suprema su di noi risiede in Dio.¹¹ Hobbes, d'altra parte, sembra accontentarsi di ricondurre l'autorità di Dio alla sua onnipotenza: il dominio appartiene a Dio "non in quanto Creatore e Misericordioso, ma in quanto onnipotente".¹²

b) Per concludere: anche quando il sistema di leggi è quello della legge naturale, dobbiamo comunque distinguere fra:

- I) Colui che ha autorità suprema in tale sistema, e
- II) Perché tale persona abbia tale autorità, e
- III) I principi che specificano il contenuto delle norme del sistema. Così la spiegazione del perché Dio abbia autorità legittima sul genere umano è distinta dalla spiegazione del contenuto della stessa legge naturale e delle varie norme e regole che sono giustificate in riferimento ad essa.¹³

3. Quando mi riferisco alla legge di natura la intendo come ho appena spiegato, ossia come la legge di Dio così com'è conosciuta dalla nostra ragione naturale. Questo è il senso tradizionale in cui Locke la usa, ed è anche centrale per lui; così, quando egli parla della legge di natura o dei diritti di natura, c'è un riferimento, diretto o indiretto, alla legge di natura fondamentale intesa come la legge di Dio che è conosciuta dalla ragione.

C'è, comunque, almeno un'eccezione possibile. Non è chiaro se e come la connessione con la legge di natura debba essere stabilita riguardo al principio di fedeltà (secondo il quale i patti e le promesse devono essere mantenuti): Locke sembra considerarlo parte della legge di natura (par. 14), ma non considera i fondamenti di questo principio. Comunque, nei casi di cui ci stiamo occupando,

come ad esempio il diritto naturale delle persone all'eguale libertà con la quale sono nate (alla luce dei nostri poteri di ragione) e il diritto naturale alla proprietà, la connessione con la legge di natura fondamentale è sufficientemente chiara. Ritornerò su questo punto più avanti, quando analizzeremo il modo in cui i diritti naturali appena citati sono derivati dalla legge di natura fondamentale.

Si osservi infine che la concezione della legge di natura di Locke ci fornisce un esempio di un ordine indipendente di valori morali e politici in riferimento ai quali devono essere valutati i nostri giudizi politici sulla giustizia e sul bene comune. I giudizi corretti o validi sono veri, o accurati, riguardo a questo ordine, il cui contenuto è in larga parte specificato dalla legge di natura fondamentale in quanto legge di Dio. Così la visione di Locke prevede una concezione della giustificazione che è distinta dalla concezione della giustificazione pubblica nella giustizia come equità come forma di liberalismo politico.¹⁴ Comunque, la giustizia come equità non afferma né nega l'idea di un tale ordine indipendente, o che la giustificazione consista nel mostrare che i giudizi morali e politici sono veri in riferimento a esso.

3. La legge di natura fondamentale

1. Adesso passerò in rassegna la formulazione e la descrizione della legge di natura, il suo ruolo, il suo contenuto e le sue varie clausole, così come alcuni dei diritti che Locke pensa che derivino da essa. Innanzitutto, si noti la formulazione molto importante di questa legge, che recita così:

Lo stato naturale è governato da una legge di natura che è per tutti vincolante; e la ragione, che è poi quella legge stessa, insegna a chiunque soltanto voglia interpellarla che, essendo tutti gli uomini eguali e indipendenti, nessuno deve ledere gli altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi. Infatti, essendo tutti opera d'un solo Creatore onnipotente e infinitamente saggio, servi tutti di un solo supremo Signore, inviati in questo mondo per suo volere e per i suoi disegni, gli uomini sono proprietà di colui di cui sono

creature, fatti per durare finché a lui, non ad altri, piaccia. E poiché siamo forniti di eguali facoltà, partecipi di una comune natura, non si può supporre fra noi una subordinazione tale che ci autorizzi a distruggerci a vicenda, come se fossimo stati creati gli uni ad uso degli altri, così come i ranghi inferiori delle creature sono fatti a nostro uso. Come ciascuno è tenuto a conservare se stesso e a non abbandonare volontariamente il posto che gli è assegnato, così allo stesso modo, quando non è in questione la sua sopravvivenza, ciascuno deve quanto più può preservare gli altri uomini e – a meno che non si tratti di fare giustizia di un trasgressore – non può sottrarre o ledere la vita, la libertà, la salute, le membra o i beni di un altro (par. 6). La legge di natura più fondamentale, o ciò che Locke chiama “*legge fondamentale di natura*”, è che “*l'uomo sia salvaguardato il più possibile*” (par. 16); o, come dice nel par. 134, è “*la salvaguardia della società e (per quanto è compatibile con il pubblico bene) di ciascuna persona che ne fa parte*”. Più o meno le stesse cose sono ripetute nei parr. 135, 139 e 183.

2. L'affermazione che “*lo stato naturale è governato da una legge di natura*”, che apre la definizione del par. 6, è accompagnata da molti altri passi nel corso di tutto il *Secondo trattato* che descrivono la legge di natura. Così:

a) In accordo con quanto ho detto in precedenza, la legge di natura è descritta come una “dichiarazione” della “volontà di Dio” (par. 135).

b) Riguardo alla legge di natura fondamentale, Locke afferma: “la ragione, che è poi quella legge stessa, insegna a chiunque” (par. 6); Locke descrive la legge di natura fondamentale non solo come *conosciuta* per mezzo della ragione, ma come la legge “della *ragione* e dell'equità comune” (par. 8); come “la retta norma della ragione” (par. 10); come “la comune legge di ragione” (par. 16) e come “la *legge di ragione*” (par. 57).

c) Nel par. 136 la legge di natura fondamentale è descritta come “non scritta, e dunque tale da non potersi trovare se non nell'animo degli uomini”. Nel par. 12, essa è “comprensibile e chiara, per una creatura razionale che voglia osservarla, quanto la positiva legge degli stati; o forse anche più chiara, ché la ragione è più facile

a intendere che non [...] i complicati espedienti umani” (vedi anche il par. 124). Tutto questo si accorda con l’idea che la legge di natura sia la volontà di Dio, “dichiarata e promulgata soltanto dalla *ragione*” (par. 57).

3. Locke parla anche del ruolo della legge di natura fondamentale:

a) Innanzitutto, dal par. 6 possiamo arguire che la legge di natura fondamentale associa tutto il genere umano in una grande comunità naturale governata dalla legge di natura. Nel par. 172 Locke parla di un uomo che si pone in uno stato di guerra con un altro come di qualcuno che ha “disertato la ragione, che Dio assegna come norma dei rapporti fra uomo e uomo, e il comune vincolo che unisce il genere umano in un solo sodalizio e in una sola società”. Nel par. 128 Locke dice che la legge di natura, comune a noi tutti, fa sì che ciascuno di noi e il resto del genere umano siamo “*una sola società*, distinta da quelle di tutte le altre creature”.

La legge di natura basterebbe a governarci se non fosse per la corruzione e la depravazione di alcune persone degenerate. Non ci sarebbe alcun bisogno di dividerci in società civili dotate ciascuna di un’autorità politica distinta, e così di separare “questa grande comunità naturale” (par. 128). Così, la legge di natura fondamentale è una legge per il genere umano nello stato di natura. Questo stato, sebbene sia uno stato di libertà, non è uno stato di licenza: è vincolato da una legge di natura e di ragione (par. 6).

b) La legge di natura fondamentale è anche il principio regolativo delle istituzioni politiche e sociali delle varie società civili in cui è divisa la comunità del genere umano. La legge municipale (cioè civile) è retta e giusta solo quando è fondata su di essa e si accorda con essa. La legge di natura fondamentale non cessa di valere nella società, ma rimane come regola eterna per tutti gli uomini, e per i legislatori come per gli altri. Nessuna sanzione umana è buona, o valida, quando è contraria ad essa.¹⁵

c) La legge di natura è normativa e direttiva: è una legge volta a guidare persone libere e razionali per il loro bene. Si veda l’importante affermazione al par. 57, in cui Locke dice: “La *legge* infatti, nella sua propria definizione, non è tanto una limitazione

quanto la *guida di un agente libero e intelligente* al suo proprio interesse e non prescrive nulla che non sia inteso al bene generale di coloro che vi sono sottomessi. Se questi potessero essere felici senza di essa, la *legge* da sé si estinguerebbe come cosa inutile [...] il *fine della legge* non è di precludere o reprimere la libertà, ma di *conservarla e ampliarla* [...] *dove non c'è legge non c'è libertà*. Libertà significa infatti essere esenti dall'altrui oppressione e violenza, ciò che non può darsi ove non vi sia legge".

Per Locke, dunque, le idee di ragione e di legge, di libertà e di bene generale, sono strettamente connesse. La legge di natura fondamentale è conosciuta per mezzo della ragione; essa prescrive solo il nostro bene; mira a espandere e a preservare la nostra libertà, cioè la nostra incolumità dalle costrizioni e dalla violenza degli altri. La libertà si conforma alla legge ed è distinta dalla licenza, che non obbedisce a nessuna legge. Qui la legge è la legge di ragione data dalla legge di natura.

4. *Lo stato di natura come stato di eguaglianza*

1. Visto il suo ruolo, così come è stato appena descritto, si capisce che la legge di natura fondamentale è la legge basilare sia dello stato di natura sia della società politica (che si applica alle sue istituzioni politiche e sociali). Lo stato di natura, per Locke, è uno stato di perfetta libertà ed eguaglianza (par. 4):

I) È uno stato di libertà perché tutti sono liberi di organizzare le proprie azioni e di disporre dei propri possessi e delle proprie persone come ritengono meglio, nei limiti fissati dalla legge di natura. Non è necessario che chiedano il permesso di nessun altro, né dipendono dalla volontà di qualcun altro.

II) Lo stato di natura è uno stato di eguaglianza, ossia uno stato di eguale potere e giurisdizione fra le persone, essendo tutte, per così dire, egualmente sovrane di se stesse: "essendo tutti re", come dice Locke al par. 123. Chiaramente eguale potere significa eguale libertà e autorità politica su se stessi. Il potere non deve essere inteso come potenza, o come controllo sulle risorse, o ancora

meno come forza, ma come diritto e giurisdizione.

Nel par. 54 Locke fa l'importante osservazione che questa condizione di eguale libertà è compatibile con vari generi di diseguaglianza, come ad esempio le diseguaglianze che derivano dalle differenze d'età, di merito o di virtù; e, a quanto risulta, differenze nella proprietà (terriera) ereditata o acquisita. Come abbiamo osservato, l'eguaglianza di cui parla Locke è una condizione di eguale diritto alla nostra libertà naturale, uno stato di eguale giurisdizione su noi stessi in base alla legge di natura. Nasciamo per questa libertà grazie alla nostra capacità di ragionare, ed essa ci appartiene a buon diritto appena raggiungiamo l'età della ragione (par. 57).

2. Prendendo le mosse dallo stato di natura come stato di eguale libertà, Locke sta palesemente rifiutando il punto di partenza di Robert Filmer, secondo il quale noi nasciamo in una condizione di subordinazione naturale.¹⁶ Locke presenta un'argomentazione a favore di questo punto di partenza? O piuttosto, come tendo a credere, sta elaborando una certa concezione della società umana sotto Dio? La spiegazione di Locke della propria visione è che Dio non ha designato per "dichiarazione manifesta" alcuna persona come detentrica di un diritto indubitabile al dominio e alla sovranità (politici) sugli altri. Dio poteva farlo ma non l'ha fatto. Dato il fatto storico che Dio non l'ha fatto, è del tutto evidente che le persone appartenenti allo stesso genere naturale e che possiedono tutte le stesse doti di natura (rilevanti) nascono in una condizione di eguale libertà e giurisdizione politica su se stesse.

Penso che qui la visione di Locke sia questa: nessuno potrebbe avere autorità politica sugli altri a meno che Dio lo avesse designato in tal senso attraverso una dichiarazione manifesta, o a meno che ci fosse(ro) una (delle) differenza(e) rilevanti fra tale persona e gli altri. Ma dato che Dio non si è espresso in tal senso, e dato che siamo tutti dello stesso genere naturale e possediamo le stesse doti di natura (rilevanti), nasciamo in uno stato di eguaglianza: cioè, in una condizione di eguale libertà e giurisdizione politica su noi stessi. Certamente le diseguaglianze di età, di merito e di virtù, e

quelle di proprietà, esistono (par. 54). Ma per Locke esse non sono differenze rilevanti per l'istituzione dell'autorità politica, che è un "diritto di formulare leggi che contemplino la pena di morte [...] e di usare la forza della comunità per rendere esecutive tali leggi [...] e tutto questo soltanto ai fini del pubblico bene" (par. 3).

Forse non deve sorprendere, quindi, che per Locke l'autorità politica possa sorgere solo attraverso il consenso di coloro che hanno eguale giurisdizione su se stessi. Egli elabora semplicemente una concezione della società politica diversa da quella di Filmer. Chiedetevi: questo è un difetto di Locke, e perché?

5. *Il contenuto della legge di natura fondamentale*

1. Questo ci porta finalmente al contenuto della legge di natura fondamentale, ossia a ciò che essa prescrive, inclusi diversi diritti (naturali) che Locke ritiene che essa comporti. Quando prima abbiamo parlato dell'eguaglianza, abbiamo già detto qualcosa a proposito di questi diritti. L'espressione "legge di natura fondamentale" è usata ai parr. 16, 134, 135, 159, 183; e si trovano affermazioni circa la "legge di natura" anche ai parr. 4, 6, 7, 8, 16, 57, 134, 135, 159, 171, 172, e 181-183.

Due clausole importanti della legge di natura sono contenute nell'affermazione che ho citato prima, tratta dal par. 6. Esse recitano così:

a) Prima clausola: "essendo tutti gli uomini eguali e indipendenti, nessuno deve ledere gli altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi".

b) Seconda clausola: "ciascuno è tenuto a *conservare se stesso* e a non abbandonare volontariamente il posto che gli è assegnato, così allo stesso modo, quando non è in questione la sua sopravvivenza, ciascuno deve quanto più può *preservare gli altri uomini* e – a meno che non si tratti di fare giustizia di un trasgressore – non può sottrarre o ledere la vita, la libertà, la salute, le membra o i beni di un altro".

Si noti la forza di "allo stesso modo" nella seconda clausola.

Sono tenuto a preservare me stesso perché sono proprietà di Dio; ma anche gli altri sono proprietà di Dio, e perciò, per la stessa ragione sono tenuto a preservare anche loro, almeno quando la loro preservazione non è in competizione con la mia. Al par. 134 Locke dice: “*la prima e fondamentale legge di natura*, che governa il legislativo stesso, è *la salvaguardia della società* e (per quanto è compatibile col pubblico bene) di ciascuna persona che ne fa parte”.

c) Una terza clausola, al par. 16, riguarda la priorità dell'innocente: “*che l'uomo sia salvaguardato il più possibile*, quando non si può salvare tutti bisogna preferire la salvezza dell'innocente”.

2. Un'applicazione di quest'ultima clausola riguarda l'autodifesa: se sono ingiustamente attaccato da un altro che ha l'intenzione di togliermi la vita, allora, siccome sono innocente (supponiamo che sia così), ho diritto all'autodifesa.

Un'altra applicazione della terza clausola, e anche della seconda, è che bisogna proteggere la famiglia (moglie e figli) di quegli uomini violenti che iniziano una guerra ingiusta per sete di conquista. Dal momento che le loro famiglie sono innocenti – non sono implicate nella loro colpa e nelle loro devastazioni – il vincitore (giusto) deve lasciare loro abbastanza proprietà e beni da far sì che non periscano (cfr. parr. 178-183).

Al par. 183 Locke dice: “se è legge fondamentale della natura che tutti siano tutelati quanto più possibile, ove non ci sia di che *soddisfare* completamente le due condizioni cioè le *perdite del vincitore* e la sussistenza dei figli del vinto, chi possiede più del necessario deve rinunciare a una parte della sua soddisfazione e venire incontro al diritto urgente e prioritario di coloro che, in mancanza di ciò, rischiano di perire”.

Locke afferma anche che persino i colpevoli talvolta dovrebbero essere risparmiati: “se il *fine del governo* è la salvaguardia di tutti, nei limiti del possibile anche il colpevole dev'essere risparmiato, quando ciò non sia di pregiudizio all'innocente” (par. 159). In questo paragrafo, Locke sta sottolineando che tutti i membri della società devono essere

salvaguardati e che il sovrano (la Corona), nei casi che il diritto non può prevedere, può esercitare la propria discrezione (prerogativa) per preservare “il più possibile”, come dice Locke.

6. *La legge di natura fondamentale e le basi dei diritti naturali*

1. I diritti naturali che esamineremo non derivano solo dalla legge di natura fondamentale (dotata del contenuto appena discusso), ma da tale legge con l'aggiunta di due altre premesse:

I) Il fatto del silenzio di Dio: che Dio non ha designato nessuno a esercitare autorità politica sul resto del genere umano; e

II) Il fatto dell'eguaglianza: che siamo “creature della stessa specie e grado, indifferenziatamente nate per godere degli stessi doni della natura e usare le stesse facoltà [poteri della ragione e della volontà naturale, e simili]” (par. 4).

2. Quando Locke discute questi diritti la prima volta (parr. 7-11), essi sono:

a) Il diritto esecutivo che abbiamo tutti di punire il trasgressore della legge di natura fondamentale; infatti tale legge sarebbe vana se nessuno avesse il potere di applicarla (farla rispettare) e quindi tutelare l'innocente e fermare i trasgressori. Dal momento che lo stato di natura è uno stato di eguaglianza – eguale giurisdizione (politica) – tutti possiedono questo diritto esecutivo in eguale misura: questo diritto infatti deriva dal nostro diritto di salvaguardare il genere umano.

b) Il diritto di cercare di ottenere un risarcimento, che deriva dal nostro diritto all'autoconservazione.

Col contratto sociale cediamo il nostro diritto personale a proteggere noi stessi e il resto del genere umano per essere *governati* dalle leggi della società secondo quanto richiederà la preservazione di noi stessi e della società. Noi cediamo completamente il diritto di punire, e ci impegniamo ad assistere il potere esecutivo della società in base a ciò che potranno richiedere le sue leggi (par. 130; cfr. anche parr. 128-130).

3. È importante riconoscere che per Locke quasi tutti i diritti naturali sono derivativi. A parte i diritti associati al principio di lealtà, credo che egli li veda come conseguenti dalla legge di natura

fondamentale, assieme alle due premesse (i due fatti) che abbiamo rilevato in precedenza: il fatto del silenzio di Dio e il fatto dell'eguaglianza, oltre che, naturalmente, al fatto dell'autorità legittima di Dio su di noi. Un esempio farà capire ciò che intendo.

Locke vuole sostenere, contro Filmer, che nello stato di natura l'uomo ha un diritto naturale alla proprietà privata (che verrà discusso nella terza lezione su Locke). Questo diritto non dipende dal consenso espresso del resto del genere umano. Nello stato di natura l'uomo è libero di fare uso di ciò che "incorpora il suo lavoro", a patto che, in primo luogo, ne rimanga abbastanza e abbastanza buono per gli altri (par. 27) e, secondo, che non ne prenda di più di quanto sia in grado di usare, di modo che nulla vada sprecato (par. 31).

Ora, questa regola (che siamo liberi di usare ciò a cui abbiamo mischiato il nostro lavoro, nel rispetto di queste due clausole) si può dire che sia una legge di natura. Essa esprime un diritto naturale (una libertà di fare uso), nel senso che è una regola che è ragionevole per il primo stadio dello stato di natura; e in tali circostanze ci dà una libertà d'uso. Si noti tuttavia che questo diritto deriva dalla legge di natura fondamentale.

Locke suppone che I) data la legge fondamentale – che tutto il genere umano debba essere salvaguardato ecc. – e II) dato che le dovizie della natura sono per il nostro uso, e III) dato che il consenso (espresso) del resto dell'umanità è impossibile da ottenere, deve essere intenzione di Dio che ci possiamo appropriare delle dovizie della natura e farne uso a patto che vengano rispettate le due clausole. Altrimenti, tutto il genere umano, e perciò ogni suo membro per quanto è possibile, non potrebbero essere salvaguardati.

Così, il diritto naturale di proprietà (la libertà d'uso) nello stato di natura è la conclusione di un'argomentazione a partire dalla legge di natura fondamentale (con l'aggiunta di altre premesse). Penso che lo stesso valga per altri casi di diritti naturali, a parte i diritti basati sul principio di lealtà.

4. Il significato delle osservazioni che precedono è che Locke non fonda la propria dottrina del contratto sociale su una lista di

diritti naturali e di leggi naturali senza spiegare da dove vengano. Benché l'idea di una lista del genere di per sé non sia implausibile, non è l'idea di Locke. Egli afferma che anche mentre si trovano nello stato di natura gli uomini devono essere vincolati dalle loro promesse, giacché “veridicità e lealtà competono agli uomini in quanto tali e non in quanto membri della società” (par. 14). Dire la verità e mantenere la parola data sono presumibilmente parte della legge di natura, un aspetto ulteriore che vi è compreso, così come il principio della protezione dell'innocente. Forse fa parte della legge di natura concepita in senso più generale. Anche il diritto di creazione di Dio è trattato come evidente, ma sicuramente non è un diritto naturale.

Così, Locke prende le mosse dal principio della legge di natura fondamentale e da questi due fatti: il fatto dell'eguaglianza, e il fatto storico (come egli sostiene nel *Primo trattato*) che Dio non ha designato nessuno ad avere autorità politica su tutti gli altri. Egli deriva quindi diversi diritti naturali da tale fondamento.

Dovremmo mettere in chiaro che i nostri diritti naturali dipendono da nostri doveri precedenti, ossia dai doveri imposti dalla legge di natura fondamentale e dal nostro dovere di obbedire a Dio, che ha autorità legittima su di noi. Così, nella visione di Locke, intesa come una dottrina teologica, noi non siamo fonti autoautenticanti di pretese valide, nel senso in cui ho usato questa espressione per caratterizzare la concezione della persona nella giustizia come equità.¹⁷ Questo perché le nostre pretese sono fondate, nella concezione di Locke, su doveri precedenti nei confronti di Dio. Comunque, all'interno di una società politica che garantisce ad esempio la libertà di coscienza (che Locke afferma), queste pretese, quando sono avanzate dai cittadini, saranno autoautenticanti, nel senso che dal punto di vista di quella società politica tali pretese sono autoimposte.

5. Infine, è molto importante che la legge di natura fondamentale è un principio distributivo, non aggregativo. Con ciò intendo dire che non ci prescrive di mirare al maggior bene possibile, ad esempio salvaguardando il maggior numero possibile di persone. Piuttosto, essa esprime considerazione per ciascuna

persona: anche se è il genere umano che deve essere salvaguardato il più possibile, lo stesso vale per ogni membro del genere umano (par. 134). Inoltre, assieme alle altre due premesse (il silenzio di Dio sull'autorità politica e il fatto dell'eguaglianza) la legge di natura attribuisce certi diritti naturali eguali a tutte le persone (che possiedono i poteri della ragione e sono in grado di essere padrone di se stesse).

Inoltre, questi diritti sono destinati ad avere un peso molto grande. Locke sosterrà che, prendendo le mosse da uno stato di natura in quanto stato di eguale giurisdizione politica, l'autorità politica legittima può sorgere solo per consenso. È questa la radice della sua argomentazione contro l'assolutismo monarchico: la sua idea è che un'autorità politica di tal genere non potrebbe mai sorgere per consenso.

6. Concludo osservando che il pensiero di Locke che sta sullo sfondo di tutto questo è che apparteniamo a Dio come sua proprietà; che i nostri diritti e doveri derivano dalla proprietà di Dio su di noi, così come dai propositi per cui sono stati creati, i quali propositi sono per Locke chiari e intelligibili nella stessa legge di natura fondamentale.

Questo merita di essere sottolineato perché spesso Locke è discusso prescindendo dal suo sfondo religioso; e per la maggior parte del tempo io farò altrettanto. Oggi sono dette "lockeane" molte visioni che in realtà hanno ben pochi legami con Locke. Una visione che assume vari diritti di proprietà senza il genere di derivazione che Locke fornisce per essi¹⁸ – come quella di Nozick in *Anarchia, stato e utopia* – è spesso descritta in questi termini. Ma per Locke e per i suoi contemporanei questo sfondo religioso è fondamentale, e dimenticarlo significa rischiare di fraintendere gravemente il suo pensiero. Perciò qui richiamo la vostra attenzione su questo.

A quanto pare Locke pensava che di coloro che non credono in Dio, e che non hanno paura dei giudizi di Dio e delle punizioni divine, non ci si possa fidare: sono pericolosi e inclini a violare le leggi della comune ragione che derivano dalla legge di natura fondamentale, e di approfittare del mutamento delle circostanze in

base a quel che si confà ai loro interessi.¹⁹

¹ R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford, 1939, p. 62.

² Fonti secondarie utili su Locke sono: R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, Princeton 1986, e *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin, London 1987; M. Ayres, *Locke: Epistemology-Ontology*, 2 voll., Routledge, London 1991; J. Cohen, *Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State*, "Proceedings and Adresses of the Philosophical Association", autunno 1986; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; J. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; R. Grant, *John Locke's Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1987; P. Laslett, introduzione ai *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Student Edition, Cambridge 1988; W. von Leyden, *John Locke, Essays on the Law of Nature*, Oxford University Press, Oxford 1962; J.B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1990, Vol. I, pp. 183-98; P. Schouls, *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*, Oxford University Press, New York 1980; J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton 1992; e *On the Edge of Anarchy*, Princeton University Press, Princeton 1993; R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; J. Waldron, *The Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford 1988, specialmente il cap. 8; e *Locke, Toleration and the Rationality of Persecution*, in *Liberal Rights: Collected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

³ Cfr. la recensione al *Discourse* di Segwick, in J.S. Mill, *Collected Works*, University of Toronto Press, Toronto 1963-1991, X, p. 52.

⁴ Laslett pensa che gran parte del *Secondo trattato* sia stata scritta durante l'inverno del 1679-80, compresi i capitoli 2-7, 10-14, e 19. All'inizio del 1680, dopo che era apparso il *Patriarcha* di Robert Filmer (vedi nota 5, infra), venne scritto il *Primo trattato*, in risposta al libro. Nell'estate del 1681 Locke aggiunse al *Secondo trattato* una parte del capitolo 8 e i capitoli 16, 17 e 18. Infine, nel 1689, prima della pubblicazione, egli aggiunse i capitoli 1, 9 e 15 al *Secondo Trattato*. Cfr. l'introduzione di Laslett ai *Due trattati* di Locke, p. 65.

⁵ Su Robert Filmer cfr. i seguenti testi: *Patriarcha and Other Writings*, a cura di J. Somerville, Cambridge University Press, Cambridge 1991, che adesso sostituisce l'edizione precedente del *Patriarcha* di Peter Laslett (Blackwell, Oxford 1949) [tr. it. *Patriarcha*, in J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1982, pp. 585-64]; oltre ai molti riferimenti nell'introduzione ai *Due trattati* di Laslett, cfr. G. Schochet, *Patriarchalism and Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 1975; John Dunn, nel suo *Political Thought of John Locke*, cap. 6, riflette sul posto di Filmer nel pensiero di Locke; cfr. anche Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1984, cap. 1, che ha molto da dire su Filmer e sui suoi rapporti con Hobbes e Locke.

⁶ Tutti i riferimenti nel testo, a meno che non sia indicato altrimenti, sono ai paragrafi numerati del *Secondo trattato*. Sebbene farò riferimento principalmente soltanto al *Secondo trattato*, il *Primo* non è privo di interesse e contiene molti passaggi che sono molto importanti per la visione di Locke. Ad esempio, la proprietà non implica autorità (I: parr. 41-43); proprietà collegata alla libertà di fare uso (parr. 39,92,97); su paternità e autorità, dove la madre ha una parte uguale (parr. 52-55); Locke afferma che per Filmer gli uomini non nascono uguali per natura (par. 6), e lo cita laddove afferma che gli uomini nascono come sudditi (par. 50); Locke argomenta contro il diritto di primogenitura (parr. 90-97);

offre un riassunto del sistema di Filmer (par. 5), e afferma che se questo sistema fallisce il governo deve essere affidato di nuovo al vecchio modo di creazione, per mezzo dell'accordo e del consenso di uomini che fanno uso della loro ragione per unirsi in società (par. 6); e infine, che il bene pubblico è il bene di ciascun singolo membro della società, nella misura in cui può essere procurato da regole comuni (par. 92).

⁷ Cfr. la nota 4, *supra*. Per una interessante discussione riguardo a quando e perché Locke scrisse i *Due Trattati*, cfr. l'introduzione di Laslett, pp. 45-66.

⁸ Cfr. l'introduzione di Laslett, pp. 62-65, 76 sgg.

⁹ Vedi anche il par. 24, in cui Locke afferma che la legge di natura è chiara e intelligibile a tutte le creature razionali; e il par. 36, in cui afferma che la legge di natura è non scritta e si trova solo nelle menti degli uomini.

¹⁰ Locke dice: "Ogni dovere comporta una legge; e non potrebbe conoscersi o suppersi una legge senza un legislatore che l'abbia prescritta, o senza ricompensa e senza pena" (*Essay Concerning Human Understanding*, Vol. I, Libro I, cap. 3, par. 12 [tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1988, p. 58]). Cfr. anche Vol. I, Libro II, cap. 28, par. 6 [tr. it. cit., p. 391], dove Locke dice: "Vanamente un essere intelligente imporrebbe una norma alle azioni di un altro ove non fosse in poter suo compensarne l'osservanza, e punirne l'inosservanza, con qualche bene e qualche male che non sia il prodotto naturale e la conseguenza dell'azione stessa". In tal caso esso "opererebbe da solo, senza alcuna legge. Questa, se non erro, è la vera natura di tutte le leggi che portino appropriatamente un tal nome".

¹¹ Cfr. *Essays on the Law of Nature*, pp. 151-57 [tr. it. *Manoscritti sulla legge di natura*, in *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, cit., pp. 125-29].

¹² *Leviathan*, p. 187 [tr. it. p. 291].

¹³ Negli *Essays on the Law of Nature* Locke afferma che è una "disposizione della volontà divina, conoscibile col lume della natura, che indica ciò che è conforme con la natura razionale o difforme da essa e che, per conseguenza, lo comanda o lo proibisce"

(p. 111 [tr. it. cit., pp. 88-89]). Nel *Saggio sull'intelligenza umana* (1690) egli si riferisce ai generi di legge che usiamo per giudicare la rettitudine morale come la legge divina: "quella legge che Dio ha imposto alle azioni degli uomini, sia stata essa promulgata ad essi dal lume della natura o dalla voce della rivelazione" (Vol. I, Libro II, cap. 28, par. 8 [tr. it. cit., p. 392]). C'è un'incoerenza nel resoconto lockeano della base del diritto e della giustizia: ossia, che egli vuole spiegarli sostenendo che i principi in questione sono comandi di Dio; d'altra parte, che il fatto che siamo obbligati a conformarci ai comandi di Dio presuppone che Dio abbia autorità legittima su di noi, un diritto di creazione, e che Dio sia saggio e benevolo. Il diritto di creazione di un Dio saggio e benevolo, tuttavia, non può essere esso stesso comandato da Dio, dal momento che la validità di qualsiasi comando del genere presuppone tale diritto. Locke non risolse mai questo problema in modo soddisfacente e fu efficacemente criticato su questo punto da Samuel Clarke. Una chiara discussione di questi temi si trova in M. Ayres, *Locke: Epistemology-Ontology*, Routledge, London 1991, Vol. II, capp. 15-16. La dottrina di Locke è un esempio della visione contro cui argomenta Kant nella *Fondazione*, quando fornisce la terza formula dell'imperativo categorico (Ak: IV: 43 sgg.).

¹⁴ J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., par. 9.2, tr. it p. 31: "Una caratteristica essenziale di una società bene ordinata è che la sua concezione pubblica della giustizia politica crea una base comune che permette ai cittadini di giustificarsi vicendevolmente i rispettivi giudizi politici; in tal modo ognuno coopera politicamente e socialmente con gli altri a condizioni che tutti possono accettare come giuste. 'Giustificazione pubblica' vuol dire questo".

¹⁵ "Le obbligazioni della legge di natura non vengono meno nella società, [ma...valgono] come una norma eterna per tutti gli uomini, per i *legislatori* come per gli altri. Le norme ch'essi danno alle azioni degli altri uomini [...] devono essere [...] conformi alla legge di natura [...] in quanto la *legge naturale fondamentale* è la *conservazione del genere umano*, nessuna sanzione umana può esser buona e valida in contrasto con essa" (par. 135; vedi anche par. 171).

¹⁶Tutti sono nati in una condizione di subordinazione politica naturale, eccetto per i pochi che sono designati da Dio a dominare, e ad essere i governanti assoluti (per via del fatto che il loro lignaggio in base alla regola di primogenitura può risalire fino a Noè, e quindi ad Adamo). Cfr. Filmer, *Patriarcha*, cit. Il *Primo trattato* di Locke è dedicato alla confutazione dell'argomentazione di Filmer secondo la quale Dio avrebbe dato potere assoluto ad Adamo e tutti i sovrani legittimi erediterebbero tale potere direttamente da Adamo. Locke riprende le proprie tesi principali nel par. 1 del *Secondo trattato*.

¹⁷ Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., p. 23 [tr. it. p. 27], dove l'espressione è usata per descrivere il fatto che le persone si vedono come autorizzate ad avanzare pretese nei confronti delle loro istituzioni al fine di promuovere la loro concezione del bene.

¹⁸ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974 [tr. it. *Anarchia, stato e utopia*, Net, Milano 2005].

¹⁹ Cfr. J. Locke, *Letter Concerning Toleration*, a cura di J.H. Tully, Hackett, Indianapolis 1983 [tr. it. *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Bari 1998]. Su questo punto vedi anche J. Dunn, *The Concept of Trust in the Politics of John Locke*, in *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 294.

LOCKE II

La sua teoria del regime legittimo

1. *La resistenza sotto una costituzione mista*

1. Si ricorderà che nella prima lezione Locke era stato confrontato con Hobbes. Hobbes è preoccupato del problema del flagello della guerra civile, e usa l'idea del contratto sociale come punto di vista a partire dal quale sostenere che dati i nostri interessi fondamentali, incluso il nostro interesse religioso trascendente alla salvezza, tutti hanno ragioni sufficienti (basate su tali interessi) a dare sostegno a un sovrano effettivo e quindi, secondo la visione di Hobbes, necessariamente assoluto, ovunque esista un sovrano del genere (lezione su Locke I, par. 1.3).

Lo scopo di Locke è molto diverso. Egli vuole difendere la causa dei primi Whig durante la Crisi dell'Esclusione del 1679-81.¹ Il suo problema è quello di formulare il diritto di resistenza alla Corona sotto una costituzione mista, come era considerata allora la costituzione inglese. L'argomentazione di Locke è che Carlo II, abusando della prerogativa² e di altri poteri, si era comportato come un monarca assoluto e quindi aveva dissolto il regime, cosicché tutti i suoi poteri, inclusi quelli del Parlamento, ritornavano al popolo. Il governo è un potere fiduciario, un potere avuto in delega dal popolo in base al contratto sociale; e quando tale patto fiduciario è violato, il potere costituente del popolo (lo chiamerò così) ritorna nuovamente in gioco.

2. Mi spiego: definiamo una costituzione mista come una costituzione in cui due o più attori costituzionali condividono il potere legislativo; nel caso inglese questi attori sono la Corona e il

Parlamento. Nessuno dei due è supremo: piuttosto, si tratta di poteri coordinati. La legislazione non può essere promulgata senza il consenso della Corona, dal momento che la Corona deve approvare le leggi proposte prima che diventino leggi. D'altra parte, la Corona non può governare senza il Parlamento, dal quale dipende per il denaro delle imposte con il quale far funzionare la burocrazia del governo, mantenere l'esercito, e così via. Ed è dovere della Corona far rispettare le leggi promulgate dal Parlamento con la sua approvazione, così come gestire gli affari esteri e la difesa. La Corona riunisce quelli che Locke chiama potere esecutivo e potere federativo.

Così abbiamo due attori costituzionali che, essendo poteri coordinati, sono eguali in questo senso: nessuno dei due è subordinato all'altro e quando c'è un conflitto fra di essi non esiste alcun mezzo costituzionale, nessuno schema giuridico interno alla costituzione, per dirimere il conflitto. Locke riconosce ciò chiaramente nel par. 168, ossia l'importante paragrafo che conclude il capitolo 14. Qui egli afferma il diritto di resistenza da parte del popolo in una situazione del genere.

La fonte della dottrina costituzionale di Locke, a quanto pare, è un'opera di George Lawson: *Politica sacra et civilis (Il governo religioso e civile)* del 1657 (pubblicato nel 1660).³ La visione di Lawson è che quando in una costituzione mista esiste un conflitto persistente fra la Corona e il Parlamento, lo stesso governo si dissolve e tutti i suoi poteri ritornano alla comunità politica nel suo complesso. La gente è allora libera di esercitare il suo potere costituente e di prendere le misure necessarie per eliminare il conflitto e restaurare la costituzione tradizionale, o anche per istituire una forma di regime nuova e diversa. La prima formulazione della visione di Lawson da parte di Locke si trova al par. 149, che deve essere letto assieme ai quattro paragrafi successivi (parr. 150-153). Si osservi che Locke si premura di affermare che la Corona è un potere coordinato che detiene una parte del potere legislativo e non è soggetto alle leggi senza il suo consenso. Così, "in un senso ragionevole", la Corona può essere definita "suprema" (par. 151). Questa era la visione Whig

ampiamente diffusa all'epoca, ed è diversa dalla dottrina posteriore della supremazia parlamentare.

3. Locke usa l'idea del patto sociale (un termine che egli usa spesso) come un punto di vista dal quale si può comprendere come possa legittimamente sorgere un regime misto. Il patto originario, o patto di società, unisce le persone in una società e allo stesso tempo stabilisce una forma di regime dotata di autorità politica.

Due osservazioni a questo proposito: primo, che il patto sociale è unanime, giacché in virtù di esso tutti si uniscono in una società allo scopo di istituire un regime politico; secondo, il potere politico nella forma determinata dalla maggioranza è un potere fiduciario delegato per certi fini (par. 149). Il patto di società è, dunque, un patto delle persone le une con le altre per istituire un governo; non è un patto fra il popolo e il governo o i suoi rappresentanti. Il fatto che il potere legislativo sia un potere fiduciario sottolinea che il potere costituente esiste sempre e non può essere alienato. Nel caso di un conflitto fra i poteri costituzionali, o fra il governo e il popolo, è il popolo che deve giudicare (par. 168). Nel farlo esso esercita ancora una volta il potere costituente. Se la Corona o il Parlamento spingono il popolo ad agire, dice Locke, devono solo biasimare se stessi (parr. 225-230).

2. La tesi fondamentale di Locke sulla legittimità

1. Adesso passiamo alla tesi fondamentale di Locke sul modo in cui la dottrina del patto sociale impone dei limiti alla natura dei regimi legittimi. L'idea fondamentale di questa dottrina – che il potere politico legittimo può essere fondato solo sul consenso – viene ripetuta per tutto il *Secondo trattato*. La formulazione al par. 95 si confà ai nostri scopi. Ecco il testo parziale:

Poiché gli uomini, come s'è detto, son tutti per natura liberi, eguali e indipendenti, nessuno può esser tolto da questa condizione e assoggettato all'altrui potere politico senza il suo *consenso*. Un uomo si spoglia della sua libertà naturale e *accetta i vincoli della società civile* solo quando decide insieme con altri uomini di

associarsi e unirsi a tutti in una comunità, per viver bene, nella tranquillità e nella pace reciproca, assicurandosi il godimento delle loro proprietà e una maggiore protezione contro coloro che a quella società non appartengono [...] Quando un certo numero di uomini in tal modo consente di *istituire una comunità* o stato politico, essi vengono immediatamente associati in modo da costituire *un solo corpo politico*, in cui la *maggioranza* ha diritto di decretare e decidere per il resto. Si noti che in questo passo Locke sta descrivendo ciò che potremmo definire consenso “originario”, per distinguerlo da quello “di adesione”. Il consenso originario è quello che viene dato da coloro che istituiscono un corpo politico attraverso un patto sociale; il consenso di adesione, invece, è quello dato dagli individui quando raggiungono l'età della ragione e acconsentono ad aderire a questa o quella comunità politica esistente. Questa distinzione risulta importante se si pone mente alla critica di Hume a Locke in *Del contratto originale* (1752): per Locke è ovvio che ci si possa assoggettare all'autorità politica per mezzo del nostro consenso. La sua tesi, piuttosto, è che, se si considera lo stato di natura come uno stato di eguale libertà, non si può diventare soggetti a un'autorità politica in nessun altro modo. Così, come vedremo, il governo assoluto è sempre illegittimo.

2. Per approfondire la visione di Locke, si ricordi la sua definizione di potere politico: “diritto di formulare leggi che contemplino la pena di morte [...] e di usare la forza della comunità per rendere esecutive tali leggi [...] e tutto questo soltanto ai fini del pubblico bene” (par. 3).

Come mostra questa definizione, il potere fisico non è potenza o forza, ma un complesso di diritti posseduto da un regime politico. Naturalmente, per essere effettivo, tale regime deve avere un potere di coercizione o di sanzione – ossia il diritto, opportunamente limitato, di esercitare la forza e di imporre sanzioni volte a far rispettare le leggi, e così via. Ma per Locke il potere politico è una forma di autorità legittima appropriatamente connessa allo stato di eguale libertà e vincolata dalla legge di natura fondamentale.

3. Si noti che la tesi di Locke secondo la quale l'unico fondamento del governo legittimo è il consenso si applica solo

all'autorità politica. Egli non sostiene quella che potremmo definire teoria consensuale (o contrattualista) dei doveri e degli obblighi in generale.⁴ Molti dei doveri e degli obblighi che egli riconosce non derivano dal consenso:

a) Per cominciare dal caso più ovvio: i nostri doveri nei confronti di Dio derivano dal diritto di creazione di Dio; sarebbe sacrilego – anzi, folle – supporre che essi derivino dal consenso. Lo stesso vale per il nostro dovere di osservare le leggi di natura e tutti i doveri e gli obblighi che ne conseguono. Più specificamente:

b) Il nostro dovere di onorare e rispettare i nostri genitori (che è discusso nel capitolo sesto, sul potere paterno) non è consensuale; e inoltre, si tratta di un dovere perpetuo. Neppure un re è sciolto dal dovere di onorare e rispettare la propria madre (parr. 66, 68). Così, sebbene quando raggiungiamo l'età della ragione smettiamo di essere soggetti all'autorità dei genitori, ciò non modifica certi altri doveri e obblighi che dobbiamo ai nostri genitori.

c) Il dovere di rispettare la proprietà (fondiaria) degli altri nello stato di natura (la terra, i suoi frutti, ecc.) non deriva dal consenso, ma dai precetti della legge di natura che valgono in tale stato in base alle leggi di natura, secondo quanto ho discusso nella prima lezione. Qui assumiamo che questi precetti siano generalmente seguiti e che le proprietà delle persone, come ad esempio la proprietà della terra, siano acquisite legittimamente, e che le varie clausole (formulate da Locke nel capitolo 5) siano state soddisfatte.

d) Infine, la legge di natura fondamentale impone il dovere di attribuire un peso speciale all'incolumità dell'innocente (il retto o il giusto) (par. 16). Nel par. 183 Locke sostiene che un vincitore, anche in una guerra di difesa giusta in cui le azioni del vincitore siano completamente giustificate, deve riconoscere le pretese delle mogli e dei figli di coloro che hanno mosso ingiustamente guerra contro di lui. Essi sono fra gli innocenti; e chi vince deve anche riconoscere ciò che Locke chiama il “diritto originario” degli sconfitti alla libertà personale, a continuare a possedere le loro proprietà e a ereditare i beni del padre, assumendo che non abbiano illecitamente appoggiato chi ha perso (parr. 190-194). Questi diritti che deve

riconoscere il vincitore sono radicati nella legge di natura fondamentale.

Ci sono molti doveri e molti obblighi, quindi, che non derivano dal consenso. Fatta eccezione per i doveri e gli obblighi che sorgono dal principio di lealtà (mantenere le promesse e gli altri impegni), essi possono tutti essere visti come conseguenze della legge di natura fondamentale date certe condizioni. E, naturalmente, come abbiamo detto, il nostro essere vincolati da tale legge non deriva dal consenso, e neppure, naturalmente, il nostro dovere nei confronti di Dio.

4. A questo punto potrebbe sembrare che Locke proceda come se la sua tesi fondamentale sul consenso come origine del potere politico fosse ovvia. In effetti, c'è qualcosa di ovvio in essa: in quale altro modo, ci si potrebbe domandare, delle persone libere ed eguali potrebbero – essendo tutte egualmente dotate della ragione e avendo eguale giurisdizione su se stesse – diventare soggette a una tale autorità, se non per libero consenso? Si confronti il caso delle nazioni sovrane libere ed eguali: come potrebbero contrarre impegni le une nei confronti delle altre se non dando il loro libero consenso, ad esempio per mezzo di un trattato?

Ma per quanto plausibile possa essere la tesi di Locke, egli non si limita ad affermare che è ovvia. Il suo ragionamento nel *Secondo trattato* può essere visto come un'argomentazione caso per caso che suona così: la legge basilare è la legge di natura fondamentale, e noi dobbiamo giustificare ogni potere e ogni libertà, ogni diritto o dovere nelle nostre relazioni politiche in riferimento a tale legge, assieme al principio di lealtà.

L'idea è quella di enumerare i vari poteri e diritti che accettiamo nella vita quotidiana, e che potrebbero costituire direttamente il fondamento dell'autorità politica. Prendiamo ad esempio il diritto alla proprietà (fundiaria), il potere dei genitori, e il diritto del vincitore in una guerra giusta, che sono tutti discussi da Locke. Allora è chiaro, secondo Locke, che nessuno di questi poteri e diritti può costituire il fondamento dell'autorità politica. Piuttosto, ciascuno di questi poteri e diritti è adatto a certi fini propri di diverse forme di associazione date certe condizioni

particolari, condizioni che talvolta si verificano nello stato di natura, talvolta in società, e talvolta in entrambi. La sua idea è che forme di associazione diverse abbiano forme di autorità diverse (vedi par. 83, ultima frase). Esse danno origine ad altri generi di autorità dotati di poteri e doveri differenti. Dobbiamo cercare un altro modo per fondare l'autorità politica legittima.

5. Per fare un esempio, si consideri il caso dell'autorità dei genitori. Quest'ultima è di portata sufficientemente ampia per somigliare in un certo senso al potere politico. Filmer, nel *Patriarcha*, aveva sostenuto che ogni autorità politica ha la propria fonte nell'autorità paterna di Adamo, originariamente conferitagli da Dio. Opponendosi a Filmer, Locke sostiene che l'autorità dei genitori sui figli è temporanea. Nasciamo tutti per essere in una condizione di perfetta libertà ed eguaglianza, anche se non nasciamo in essa (par. 55). Finché non raggiungiamo l'età della ragione, qualcuno deve agire in qualità di nostro tutore o amministratore fiduciario, e prendere le decisioni necessarie per garantire il nostro bene e per prepararci a ricevere la nostra legittima libertà una volta raggiunta l'età della ragione, con la quale il potere dei genitori viene meno. Lo scopo della teoria di Locke sul potere dei genitori consiste nel mostrare, contro Filmer, che esso dipende dalla nostra immaturità e viene meno quando diventiamo adulti, e che non può essere la fonte del potere politico.⁵

6. Nella prossima lezione discuterò abbastanza in dettaglio la teoria di Locke del diritto di proprietà, ma per il momento si noti che per la visione di Locke è essenziale che, al pari del potere dei genitori, il diritto di proprietà non può costituire il fondamento del potere politico. Per mostrare ciò, nel capitolo 5 egli fa due cose (fra le altre):

a) In primo luogo sostiene, opponendosi a Filmer, che anche se originariamente la terra e i suoi frutti erano stati dati in comune, i singoli e le famiglie potevano impossessarsi della proprietà (fondiaria) sulle cose senza il consenso di tutta l'umanità, già a partire dalle prime epoche del mondo e molto prima dell'autorità politica. La proprietà (fondiaria) può esistere prima del governo. È stato in parte per rendere sicura questa proprietà che le persone

sono entrate nella società civile. Opponendosi al legame feudale fra proprietà (fondiaria) e autorità politica, Locke sostiene che la proprietà precede il governo e non ne sta a fondamento.

b) In secondo luogo, Locke sostiene che, anche se l'accumulazione di proprietà fondiarie di diversa ampiezza, l'introduzione del denaro, la crescita della popolazione, il bisogno di tracciare delle linee di confine fra le tribù, e altri cambiamenti, portarono a uno stadio dello sviluppo in cui l'autorità politica organizzata divenne necessaria, la proprietà della terra, di per sé, non dà origine all'autorità politica, come succede nelle società feudali. Affinché venga alla luce l'autorità politica è necessario un patto sociale. Chiaramente, i termini di questo patto sono influenzati dall'esistenza e dalla distribuzione della proprietà fondiaria, ma questa è un'altra questione; la proprietà precede il governo, ma non ne è il fondamento.

3. Il criterio lockeano per un regime politico legittimo

1. La teoria lockeana dell'autorità politica legittima e degli obblighi nei suoi confronti consta di due parti:

a) La prima parte è una teoria della legittimità: stabilisce quando un regime politico come sistema di istituzioni politiche e sociali è legittimo.

b) La seconda parte stabilisce le condizioni alle quali siamo tenuti, come individui o cittadini, ad obbedire a un regime esistente. È una teoria del dovere e dell'obbligo politico.

Queste due parti devono essere accuratamente distinte.

Consideriamo la prima parte, ossia il criterio per un regime legittimo, che possiamo formulare come segue: un regime politico è legittimo se e solo se è tale per cui *potrebbe* essere stato oggetto di un accordo contrattuale nel corso di un processo di cambiamento storico retamente condotto, un processo cominciato con lo stato di natura come condizione di perfetta libertà ed eguaglianza – una condizione di eguale diritto, in cui tutti sono sovrani. Chiameremo questo processo “storia ideale”. Questa formulazione richiede

parecchie spiegazioni e commenti.

2. Innanzitutto, che cos'è un processo di cambiamento storico rettammente condotto (o storia ideale)? Si tratta di un processo storico che soddisfa due condizioni piuttosto differenti:

a) Una condizione è che tutte le persone agiscano razionalmente per promuovere i propri interessi legittimi, cioè interessi che sono ammissibili all'interno dei vincoli della legge di natura. Questi interessi, come afferma Locke, sono i loro interessi alla vita, alle proprie libertà, e ai propri beni.⁶

b) L'altra condizione è che ciascuno agisca ragionevolmente, cioè in accordo con i doveri e gli obblighi che ha in base alla legge di natura.

In breve, ciascuno agisce sia razionalmente sia rettammente, cioè ragionevolmente.

Ciò significa che nella storia ideale i cambiamenti istituzionali (ad esempio, l'introduzione del denaro, o la determinazione dei confini tribali) sono oggetto di accordo:

Primo, solo se gli individui coinvolti hanno buone ragioni per credere che alla luce delle loro circostanze presenti e quelle previste per il futuro tali cambiamenti siano a loro vantaggio razionale, cioè che promuovano i loro interessi legittimi; e

Secondo, solo se nessuno sottopone nessun altro a coercizione o a minacce di violenza, o alla frode, cose che sono tutte contrarie alla legge fondamentale di natura; e inoltre, solo se tutti adempiono i loro doveri reciproci in base a tale legge.

La prima condizione è una condizione di razionalità, sia individuale sia collettiva; la seconda condizione è una condizione di condotta retta o ragionevole, che accetta i vincoli imposti dalla legge di natura fondamentale alla nostra libertà naturale.

Qui dovremmo rimarcare espressamente che per Locke la forza e le minacce di violenza non possono essere usate per estorcere il consenso. Le promesse fatte in queste condizioni non sono vincolanti (parr. 176, 186). Inoltre, non si può attribuire o cedere un diritto o un potere che non si possiede (par. 135). Così, per contratto non possiamo venderci come schiavi (par. 23; vedi anche par. 141).

Riassumendo: per Locke tutti gli accordi nella storia ideale sono liberi, non coatti, e unanimi, oltre che ragionevoli e razionali dal punto di vista di ciascuno.

3. Si noti sopra, al paragrafo 3.1, l'uso della parola "potrebbe" nel formulare il criterio del contratto sociale per un regime legittimo. Quest'ultimo dice che un regime politico è legittimo se e solo se è una forma di governo che *potrebbe* essere oggetto di accordo in quanto parte di un processo retamente condotto di cambiamento storico, ossia di ciò che abbiamo chiamato "storia ideale". Qui si assume che la storia ideale possa includere una serie di accordi nel corso di un lungo periodo di tempo. Il loro effetto è cumulativo ed è riflesso dalla struttura istituzionale della società in ciascun dato momento.

Così, nella visione di Locke, non diciamo che un regime politico è legittimo qualora *sia* stato oggetto di un accordo nella storia ideale. Questa è un'affermazione molto più forte, che Locke non ha bisogno di fare. Egli opera imponendo certi vincoli a ciò che è ragionevole e razionale nella storia ideale. Presumibilmente ad essere oggetto di accordo potrebbero essere diversi tipi di regime, tutti compatibili con questi vincoli.

Ma rientra fra gli scopi di Locke mostrare che l'assolutismo monarchico non potrebbe essere oggetto di questo genere di accordo: tale forma di regime è esclusa. Che lo scopo di Locke sia quello di produrre un argomento contro l'assolutismo monarchico è mostrato dalle numerose occasioni in cui egli solleva la questione e dalla veemenza di ciò che afferma. Per lui, sottometterci a un monarca assoluto è contrario ai nostri doveri (naturali) e irrazionale; infatti, farlo significa mettersi in una situazione che è peggiore dello stato di natura (parr. 13, 91 sgg., 137), cioè una cosa che degli esseri razionali non fanno.⁷ Su questo si veda l'affermazione importante al par. 131, in cui egli sostiene che quando gli uomini rinunciano all'eguaglianza, alla libertà e al potere esecutivo che possiedono dello stato di natura allo scopo di entrare nella società con le sue leggi e i suoi vincoli, lo fanno "con l'intenzione di meglio salvaguardare la propria libertà e proprietà (ché non è mai pensabile che una creatura razionale muti

condizione nell'intento di star peggio)". Egli continua dicendo che chiunque sia al potere deve governare per mezzo di leggi stabilite e durature, anziché di decreti estemporanei, e "tutto ciò non deve essere ispirato ad altro fine che la pace, la sicurezza e il pubblico bene del popolo". Per comprendere il ruolo del *rule of law* per Locke dobbiamo metterlo in questo contesto.

Invece una costituzione mista potrebbe essere oggetto di accordo. Per Locke il fatto che la costituzione inglese sia allo stesso tempo mista e legittima è indubbio. Così, una volta che si sia accettato il suo criterio, l'assolutismo è illegittimo, e perciò laddove vige una costituzione mista ci si può opporre a un re con ambizioni assolutiste.

4. In ciò che abbiamo detto è implicito che il criterio di Locke per un regime legittimo è ipotetico. In altre parole, si può stabilire se un tipo di regime sia legittimo chiedendosi se avrebbe potuto essere oggetto di un accordo nel corso della storia ideale. Non c'è bisogno che sia stato effettivamente oggetto di accordo; un regime può essere legittimo anche se è sorto in qualche altro modo.

Per fare un esempio: Locke riconosce che la conquista normanna non ha determinato la legittimità, ad esempio per diritto di conquista, del governo normanno (par. 177). Tuttavia diversi cambiamenti istituzionali successivi a tale epoca hanno trasformato il regime normanno originario in una costituzione mista (così come la intende Locke); e perciò il regime esistente adesso soddisfa il criterio del contratto sociale. È un tipo di regime che potrebbe essere oggetto di accordo, e quindi potrebbe essere, ed è, accettato come legittimo.

Tuttavia, sebbene il criterio di Locke sia ipotetico, non è nonstorico. In altre parole, la storia ideale è un corso possibile del mutamento storico, assumendo che gli esseri umani possano comportarsi in modo ragionevole e razionale. Questo può essere molto improbabile, ma non è impossibile. Al contrario, ho supposto che nella concezione politica della giustizia che ho chiamato "giustizia come equità" la posizione originaria sia non-storica; deve essere considerata come uno stratagemma espositivo che modella le nostre convinzioni ponderate più generali.⁸

5. Per concludere: il criterio lockeano per un regime politico legittimo è di tipo negativo: cioè, esclude certe forme di regime come illegittime: quelle forme che non potrebbero essere oggetto di contratto attraverso una serie di accordi nella storia ideale. Questo criterio non individua il regime politico migliore in assoluto, o quello ideale, e neppure quelli migliori. Per fare ciò Locke dovrebbe sostenere che esiste un solo regime migliore di tutti, o alcuni regimi migliori degli altri ed egualmente buoni, dei quali uno sarebbe oggetto di accordo. Per sostenerlo avrebbe bisogno di una dottrina molto più generale. Inoltre questo è molto di più di quello di cui Locke ha bisogno per i suoi scopi politici. Molto sensatamente, egli argomenta a favore di ciò di cui ha bisogno, e niente di più.

4. L'obbligo politico per gli individui

1. Fin qui abbiamo discusso il criterio di legittimità di Locke – la forma che un governo legittimo può prendere. È importante distinguere fra una teoria della legittimità e una teoria del dovere e dell'obbligo politico delle singole persone. Passerò adesso a quest'ultima, chiedendomi: in quanto individui, come arriviamo ad essere vincolati a un regime particolare che può esistere in un dato momento, e al quale possiamo essere soggetti?

La differenza con Filmer, qui, è netta.⁹ Il punto di partenza di Filmer era la Bibbia in quanto opera ispirata. Essa rivelava la volontà di Dio riguardo a tutte le questioni essenziali e conteneva le verità relative riguardo alla natura del mondo e della società umana. Per Filmer, noi nasciamo sotto qualche autorità, e dobbiamo sempre essere soggetti a qualche autorità. Questa è l'idea della soggezione naturale, che Locke menziona nei parr. 114, 116 e 117. Per Filmer, l'idea della natura come una condizione di diritto eguale, in cui tutti sono egualmente sovrani di se stessi, e l'idea che l'autorità politica debba essere vista come originata dal consenso sono completamente false. Per lui, la Bibbia mostra che la società umana ha avuto origine da un solo uomo, Adamo; e prima che Eva fosse creata Adamo possedeva l'intero mondo, tutta la terra e tutte

le sue creature. Il mondo era sua proprietà, ed egli era soggetto solo a Dio. Perciò fu volontà di Dio che il mondo cominciasse in questo modo, con il solo Adamo, e non con due o più uomini, o con una moltitudine composta da un numero uguale di uomini e di donne.

Filmer, quindi, pensava che tutti gli esseri umani dovessero essere subordinati al primo uomo, Adamo. Essendo il padre, o il patriarca, di una famiglia divenuta poi molto ampia (sembra che abbia vissuto più di 900 anni), egli era il capo e tutti erano suoi sudditi. Alla sua morte, il potere sulla famiglia, ossia sullo Stato, passò a suo figlio in virtù delle regole sulla primogenitura. E, dal momento che tutte le persone sono discese da Adamo, sono tutte naturalmente e fisiologicamente legate le une alle altre. Così, Dio volle che la società umana fosse fondata su vincoli naturali, anziché consensuali: la sua forma deve essere gerarchica e riposare sulla subordinazione naturale.

2. Negli importanti parr. 113-122, Locke si oppone all'idea della soggezione naturale. Riguardo agli obblighi politici degli individui, il suo parere è che né la paternità né il luogo di nascita o di residenza siano sufficienti a determinare il nostro obbligo politico. I padri non possono vincolare i loro figli (par. 116); e ciascuna persona, raggiunta l'età della ragione, deve dare una qualche forma di consenso. Questo consenso può essere pensato come un *consenso di adesione*, cioè un consenso che, quando è quello che si dice "*consenso espresso*", ci incorpora alla società politica esistente. Locke osserva che, quando diventano adulte, le persone non danno il loro consenso "tutte assieme in gruppo" (par. 117), ma lo fanno separatamente. Quindi, noi non ci accorgiamo del loro consenso, e ne traiamo erroneamente la conclusione che esse siano sudditi per via naturale. Tutto questo è rivolto da Locke contro Filmer.

Ora, la domanda è: come fanno gli individui a dare il "consenso di adesione"? A questo punto Locke introduce una distinzione fra il consenso "espresso" e quello "tacito" (parr. 119-122). Il testo di Locke, qui, non è molto esplicito; ma alcuni dei punti principali sembrano essere i seguenti:

a) Il consenso espresso è dato per "impegno positivo e un'esplicita promessa e contratto" (par. 122), come ad esempio un

voto di fedeltà alla Corona,¹⁰ (che è menzionato ai parr. 62 e 151); invece il consenso tacito non è dato in questo modo.

b) Il consenso espresso è dato con l'intenzione di incorporare la nostra persona al *commonwealth*, e con l'intenzione di fare di noi dei membri di tale società, e dei sudditi di tale governo; invece il consenso tacito non è dato con questa intenzione (parr. 119,122).

c) Il consenso espresso ha come conseguenza quella di fare di noi dei membri perpetui della società (parr. 121 sgg.), invariabilmente soggetti ad essa, e mai più liberi come nello stato di natura (nel quale siamo nati), mentre il consenso tacito non ha questa conseguenza (parr. 121 sgg.); esso ci vincola solo ad onorare le leggi del *commonwealth* finché risiediamo sul suo territorio e ne godiamo (ecc.).

d) Il consenso espresso è come il consenso originario per via del fatto che incorpora la nostra persona alla società; il consenso tacito non lo è.

Per riassumere, l'idea di Locke è che con il consenso di adesione espresso (normalmente in quanto nati in Inghilterra) diventiamo pienamente cittadini del *commonwealth*; invece con il consenso tacito ci impegniamo ad osservare le leggi di un regime finché viviamo sul suo territorio (come gli stranieri residenti).

3. Come abbiamo visto, la dottrina di Locke consta di due parti: una è una teoria della legittimità, l'altra è una teoria del dovere e dell'obbligo politico delle persone. Entrambe le parti sono dirette al resoconto della legittimità della monarchia assoluta di Filmer, che è basato sul diritto divino e sul potere paterno di Adamo, assieme alla sua idea della soggezione naturale.

Si presenta adesso la questione del rapporto tra queste due parti della visione di Locke. Dal punto di vista di Locke, un fatto importante è che possiamo vincolarci per consenso espresso solo a un regime legittimo, e non a uno ingiusto (il consenso tacito è meno importante per Locke). Così, la legittimità di un regime è una condizione necessaria affinché si abbia l'obbligo politico di osservare le sue leggi. Al par. 20 Locke afferma che, se la legge non è amministrata giustamente, "si impone guerra alla parte lesa". Ciò significa che non abbiamo (e anzi non possiamo avere) un dovere o

un obbligo politico nei confronti di un regime chiaramente ingiusto e violento. Dico chiaramente ingiusto e violento, o almeno tale in misura sufficiente, giacché è irragionevole aspettarsi che un qualsiasi regime umano sia perfettamente giusto, e si devono fare le dovute concessioni ai difetti ordinari, morali o di altro tipo, di coloro che esercitano il potere politico.

Che la legittimità del regime sia una condizione necessaria dell'obbligo politico si confà allo scopo della dottrina di Locke: infatti, si tenga a mente che Locke vuole giustificare la resistenza alla Corona sotto una costituzione mista. Questo si accorda all'idea dell'autorità politica come potere fiduciario, e con la sua idea (formulata al par. 225) che le persone sono restie ad opporsi a un regime esistente che eserciti tale potere in modo ragionevole, e che non minacci i loro diritti e le loro libertà essenziali. Locke pensa anche che sia relativamente facile per coloro che detengono l'autorità politica soddisfare questa condizione necessaria. I governanti ingiusti attirano su di sé le ribellioni e le rivoluzioni (parr. 227-230).

Così, finché questa condizione è soddisfatta, le persone, quando raggiungono la maggiore età, daranno volentieri il loro consenso espresso e libero. Locke pensa che per i sovrani sia un bene essere pienamente consapevoli del fatto che la loro condotta ragionevole nell'esercizio dell'autorità politica è una condizione necessaria affinché i loro sudditi siano tenuti ad accettare la loro legittimità: questa consapevolezza servirà da limite al loro comportamento. Niente scatena i sovrani così tanto come l'erronea credenza che i loro sudditi debbano loro obbedienza, a qualsiasi condizione.

4. Si osservi, comunque, che il fatto che non abbiamo alcun obbligo politico nei confronti di un regime illegittimo non implica che non siamo tenuti ad agire conformemente alle sue leggi, o a moderare la nostra resistenza ad esso, per altre ragioni. Ma queste ragioni non deriveranno dal dovere o dall'obbligo politico che è originato dal nostro consenso.

Piuttosto, può darsi che dobbiamo evitare di opporci perché non sarebbe efficace; anzi, potrebbe rendere il regime ancora più

repressivo, e arrecare un danno sproporzionato all'innocente. Il fatto è che nella visione di Locke ci sono diverse ragioni per obbedire a un regime e alle sue leggi, e molte di esse non sono basate sul dovere o sull'obbligo politico. Fra queste, credo, c'è il dovere di non opporsi a un regime legittimo e giusto esistente, che sia nel nostro paese o in un altro. Ma fatti tutti i conti si può avere il diritto di resistere a un regime illegittimo e sufficientemente ingiusto quando c'è una probabilità abbastanza alta che la resistenza sia efficace e che al suo posto possa essere stabilito un regime legittimo senza una grave perdita di vite innocenti.

Qui, ovviamente, dobbiamo soppesare ciò che è imponderabile: quanto deve essere grande questa probabilità? Quanto deve essere ingiusto il regime? E molte altre cose. Queste domande non hanno risposte precise e dipendono, come si dice, dal giudizio. La filosofia politica non può formulare una procedura precisa per giudicare; e questo dovrebbe essere detto chiaramente e ripetuto. Ciò che essa può fornire è una struttura regolativa per la deliberazione, che deve essere messa alla prova attraverso la riflessione. Tale struttura può includere una qualche lista abbastanza definita delle considerazioni più rilevanti, assieme a qualche indicazione del loro peso relativo quando esse confliggono, come è inevitabile che succeda. Non c'è modo di evitare, quindi, di arrivare a un giudizio complesso soppesando molte cose imponderabili, sulle quali le persone ragionevoli sono destinate a divergere. Questo è un caso paradigmatico di ciò che ho chiamato "gli oneri del giudizio": le fonti del disaccordo ragionevole fra persone ragionevoli.¹¹

5. Il potere costituente e la dissoluzione del governo

1. In Locke ci sono tre idee potenzialmente molto radicali. Una di queste è quella che abbiamo appena analizzato, ossia l'idea dello stato di natura come uno stato di libertà perfetta e di eguale giurisdizione politica, e l'incorporazione di questa idea all'interno del criterio di regime politico legittimo.

La seconda idea è quella del potere costituente del popolo di determinare la forma istituzionale del potere legislativo al quale esso affida la regolamentazione della sua vita politica per il bene pubblico. Questa idea comprende l'idea ulteriore che, in una costituzione mista, ogni qualvolta uno degli attori costituzionali coordinati – la Corona o il Parlamento – viola l'accordo fiduciario, il governo si dissolve. In questo caso il popolo ha il potere di costituire un nuovo apparato di governo e di deporre coloro che hanno violato la sua fiducia.

2. Passiamo adesso in rassegna alcuni punti relativi all'idea di potere costituente, in quanto è fondamentale per l'idea di governo costituzionale.

a) Il governo costituzionale attua una distinzione fondamentale fra il potere costituente e quello ordinario (o, come dice Lawson nella *Politica sacra et civilis*, fra il potere personale e quello reale). Il potere costituente è il potere (il diritto) di determinare la forma di governo, la stessa costituzione; il potere ordinario è il potere (il diritto) esercitato in base alla costituzione dai funzionari del governo nel corso ordinario degli affari politici. La politica costituzionale è l'esercizio del potere costituente (che ad esempio mobilita l'elettorato per emendare la costituzione); la politica ordinaria è l'esercizio del potere ordinario (che ad esempio sollecita il Parlamento, o il congresso, a promulgare delle leggi; o i giudici a decidere dei casi).¹²

b) In questa dottrina non esiste alcun contratto di governo, cioè nessun contratto fra la Corona e il legislativo da una parte, e il popolo dall'altra. Il patto sociale, per Locke, è un accordo stipulato dalle persone come individui le une con le altre: ciascuna di esse fa un accordo con le altre, e questo accordo è unanime. Tutte sono d'accordo a unirsi in una società per essere governate da un regime politico. La forma di questo regime è quella che la maggioranza di esse stabilirà come appropriata, date le circostanze presenti e prevedibili della società.

c) La maggioranza affida a questo regime l'esercizio dell'autorità politica ordinaria. Perciò bisogna sottolineare che in Locke il potere politico è un potere fiduciario, un *trust*. Se si

domanda chi è che deve decidere se coloro che esercitano il potere ordinario violino la loro delega, la risposta sarà che a decidere deve essere il popolo (parr. 149, 168, 240-243).

3. Infine, anche se pensava che Carlo II avesse effettivamente dissolto il governo travalicando la propria prerogativa e gli altri suoi poteri, Locke non dice nulla riguardo a come il popolo (la società nel suo complesso) dovrebbe agire, o attraverso quali istituzioni dovrebbe esercitare il suo potere costituente. Ci potremmo chiedere “chi è il popolo, e come può agire?”. Locke non offre alcun resoconto di questi temi.

Lawson, sempre nel *Politica sacra et civilis*, sostenne che la comunità come popolo – come nazione – non viene dissolta dalla guerra civile finché in essa permane una volontà sufficiente di ristabilire un regime legittimo attraverso l'esercizio del potere costituente da parte del popolo. Sembra che egli ritenesse che la comunità potesse operare attraverso le corti di contea a livello locale per organizzare una riunione dei rappresentanti del popolo che agisse come assemblea costituente. Tale assemblea, naturalmente, avrebbe fatto uso di forme e procedure parlamentari, ma non sarebbe stata un Parlamento. In quanto assemblea dei rappresentanti della comunità, avrebbe avuto il potere costituente di stabilire una nuova forma di regime, la quale, se accettata dalla comunità, sarebbe stata legittima.¹³

Presumibilmente le idee di Locke erano simili a queste, ma nel 1689 idee di questo genere erano rifiutate dagli altri Whig perché troppo radicali. Non mi soffermerò qui su questi temi. Il fatto rilevante ai nostri scopi è che l'idea di un potere costituente del popolo, e della dissoluzione del governo, deve rimanere un'idea indeterminata, e anzi piuttosto sfuggente, finché non è incarnata in un modo definito nelle istituzioni.

Così, si consideri la distinzione che fa la costituzione americana fra i poteri ordinari dei funzionari eletti e nominati e i poteri costituenti esercitati dall'elettorato quando approva degli emendamenti alla costituzione attraverso un'assemblea costituente, e l'intera procedura della quale fa parte tale assemblea. Questi ultimi meccanismi sono necessari per dare espressione istituzionale

all'idea del potere costituente del popolo, ed essi formano una parte essenziale di un regime costituzionale pienamente sviluppato. Ma storicamente questo viene dopo. La prima assemblea costituente, a quanto pare, ha avuto luogo nel Massachusetts nel 1780. Si tratta di un'invenzione americana.¹⁴

In Locke c'è una terza idea potenzialmente radicale, ossia l'idea che il diritto di proprietà sia fondato sul lavoro. Ne parleremo nella prossima lezione.

¹ Per molto tempo si è presunto che il *Secondo trattato* fosse stato scritto dopo la rivoluzione del 1688, come sua giustificazione. Secondo Laslett, tuttavia, la parte originale del *Secondo trattato* fu scritta nel 1679-80 e include i capp. 2- ,

10-14 e 19, mentre gli altri capitoli sono stati aggiunti dopo, alcuni nel 1681 e nel 1683, e alcuni più tardi, nel 1689. Cfr. l'introduzione di Laslett ai *Due trattati*, cit., p. 65.

² Il potere di agire a propria discrezione, per il bene pubblico, al di fuori delle prescrizioni di legge, e talvolta contrariamente ad essa, è detto "prerogativa". Cfr. par. 160.

³ Su Lawson, una figura innovativa, si veda lo studio eccellente di Julian Franklin, *Locke's Theory of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, cap. 3. Su questo si vedano in particolare le pp. 69-81.

⁴ Un esempio di questo tipo di visione, sebbene vada interpretato con discernimento, è il contrattualismo di T.M. Scanlon. Vedi il suo saggio in *Utilitarianism and Beyond*, a cura di A. Sen e B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982; vedi anche il suo libro *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1998.

⁵ Una caratteristica della visione di Locke è che egli talvolta tratta le donne come eguali agli uomini; ad esempio, come eguali ai mariti, come nel par. 65 del *Secondo trattato*. Susan Okin, nel suo

Women in Western Political Thought (Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 199 sgg.), sostiene che Locke lo fa solo quando ciò conviene alla sua argomentazione contro il patriarcato di Filmer. Così, all'interno della famiglia, quando marito e moglie sono in disaccordo, è il marito che ha autorità: "è naturale che ciò tocchi all'uomo, che è il più capace e il più forte" (*Secondo trattato*, par. 82; vedi anche *Primo trattato*, par. 47). Non si parla neppure di prendere in considerazione che le donne abbiano eguali diritti politici.

⁶ Gli interessi di questo genere sono propri della visione lockeana standard delle persone nella sua dottrina del contratto. Abbiamo visto che una dottrina del contratto deve contenere una visione standard di qualche tipo. Questa visione fa parte della sua normalizzazione delle parti del contratto al fine di formulare una base razionale per il consenso unanime.

⁷ Qui Locke differisce da Hobbes, che vede lo stato di natura come la condizione peggiore di tutte.

⁸ Cfr. J. Rawls, *La giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., parr. 6.3-6.5.

⁹ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, tr. it. cit.; cfr. anche la prima lezione, nota 5, per ulteriori riferimenti.

¹⁰ Cfr. J. Dunn, *Political Thought of John Locke*, cit., pp. 136-41.

¹¹ Sull'idea degli oneri del giudizio, cfr. J. Rawls, *La giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., pp. 35-36 [tr. it. cit., pp. 40-41]; e anche J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 [tr. it. pp. 62-65].

¹² Sulla distinzione fra politica ordinaria e politica costituzionale, vedi l'importante lavoro di Bruce Ackerman, *We the People*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1991; I capp. 1-3, Vol. I, danno l'idea generale; tutto il libro è buono. Nella sua visione, le tre epoche principali della politica costituzionale americana sono state il periodo della Fondazione, il periodo degli emendamenti della Guerra civile, e il periodo del New Deal. Questioni interpretative a parte, ci sono queste tre costituzioni differenti, sebbene naturalmente collegate.

¹³ J. Franklin (*John Locke and the Theory of Sovereignty*,

Cambridge University Press, New York 1978) discute di questo alle pp. 73 sgg.

¹⁴ Cfr. L. Levy, cura e introduzione di *Essays on the Making of the Constitution*, 2a ed., Oxford University Press, Oxford 1987, p. XXI.

LOCKE III

La proprietà e lo stato di classe

1. *Formulazione del problema*

1. Ora considererò la teoria lockeana della proprietà e il problema al quale essa dà origine. Questo problema può essere formulato come segue: Locke pensava che la sua dottrina del contratto sociale desse sostegno a uno Stato costituzionale dotato di un corpo rappresentativo che condivideva con la Corona l'autorità legislativa suprema. Però in questo Stato possono votare solo le persone che hanno una certa quantità di proprietà. Questi detentori di proprietà sono, per così dire, cittadini attivi (anziché passivi): sono i soli, fra i cittadini, ad esercitare l'autorità politica.

Adesso sorge il problema di capire se questo stato costituzionale e tuttavia di classe sia coerente con la dottrina del contratto sociale. In base alla nostra interpretazione, la domanda è se uno stato di classe possa sorgere per consenso libero nel corso della storia ideale. Si ricordi che la storia ideale comincia con lo stato di natura come condizione di giurisdizione eguale in cui ciascuno agisce ragionevolmente e razionalmente. Ad alcuni, come ad esempio C.B. MacPherson,¹ è sembrato che lo stato di classe fosse incoerente con la dottrina lockeana sul modo in cui può sorgere un'autorità politica legittima.

Prima di procedere dovrei dire che Locke non è interessato a giustificare la proprietà privata. Questo perché nel pubblico al quale egli si rivolge non c'è alcuna controversia a riguardo. Che il possesso della proprietà sia giustificato è dato per scontato. Il compito di Locke consiste nello spiegare come di questa istituzione

ampiamente accettata si possa fornire un resoconto, come si possa mostrare che è giusta, all'interno della sua dottrina del contratto sociale. Molti dettagli del quinto capitolo del *Secondo trattato* servono a fornire i particolari di questa storia; a dimostrare, come contro Filmer, che la dottrina del contratto si accorda con l'opinione comune.

2. Un commento su MacPherson: egli crede che in Locke i diritti politici diseguali emergano solo perché Locke non considera quanti sono senza proprietà come parti del patto originario. Egli attribuisce a Locke l'idea che coloro che sono senza proprietà, essendo bruti e incalliti, non sono in grado di essere ragionevoli e razionali, e perciò non sono capaci di dare il loro consenso. Nel testo dei *Due trattati* c'è molto poco che supporti questa tesi, e allora perché MacPherson la sostiene? La risposta potrebbe essere che egli ritiene semplicemente ovvio che, se coloro che non hanno proprietà partecipassero al patto originario, assumendo che essi siano ragionevoli e razionali, non acconsentirebbero alla diseguaglianza di diritti politici dello stato di classe. Per questo potrebbe pensare che Locke debba averli esclusi in quanto incompetenti e incapaci di ragione.

Ora, se il ragionamento di MacPherson è questo, allora trascura un punto centrale riguardo a tutti gli accordi, dai patti sociali ai contratti della vita quotidiana: ossia che, in generale, i loro termini specifici dipendono dalle posizioni contrattuali relative delle parti al di fuori della situazione in cui sono discussi i termini del contratto. Il fatto che le parti siano eguali sotto certi aspetti fondamentali (dotate di eguale giurisdizione su se stesse, e per così dire egualmente sovrane) non implica che anche tutti i termini del patto sociale debbano essere eguali. Piuttosto, questi termini possono essere diseguali, a seconda della distribuzione della proprietà fra le parti, o anche dei loro fini e dei loro interessi a stipulare l'accordo.² Questo è precisamente ciò che sembra succedere nella versione lockeana della dottrina del contratto sociale.

3. Se lo stato di classe di Locke non ci piace, ma vogliamo comunque affermare una qualche versione della dottrina del

contratto, dobbiamo trovare un modo per rielaborare la dottrina che permetta di escludere le diseguaglianze non volute nei diritti e nelle libertà fondamentali. La giustizia come equità ha un modo per farlo: usa la posizione originaria come stratagemma espositivo. Il velo di ignoranza limita l'informazione sui vantaggi contrattuali al di fuori della situazione contrattuale.³ Naturalmente altri modi potrebbero essere superiori; o magari nessuna rielaborazione della dottrina del contratto sociale si dimostrerà soddisfacente, una volta che le avremo considerate approfonditamente.

In queste lezioni sto cercando di capire a fondo alcune concezioni politiche, e di farlo veramente fino in fondo, se possibile. Questo, e non le cose specifiche che consideriamo (sebbene spero che queste non siano banali) è ciò che giustifica la ristrettezza del nostro ambito di indagine. L'idea di capire fino in fondo le concezioni politiche ci risulta meno familiare che, ad esempio, capire fino in fondo le concezioni della matematica, della fisica, o dell'economia. Ma forse si può fare. Perché no? Possiamo scoprirlo soltanto provandoci.

4. Tanto basti per i commenti preliminari sul problema dello stato di classe in Locke. Prima di tutto delineerò alcuni punti principali riguardo alla sua teoria della proprietà, richiamando la vostra attenzione su alcuni punti importanti dei *Due trattati*, e mettendo l'accento su alcune sezioni del quarto capitolo del primo, e del quinto capitolo del secondo. Fatto questo, indicherò come si potrebbe pensare che uno Stato costituzionale classista possa emergere nel corso della storia ideale. Lo scopo per cui farò questo consiste nel mostrare che tale Stato è coerente con le idee fondamentali di Locke.

L'idea, qui, non è criticare Locke, che fu un grand'uomo – un uomo che, sebbene prudente, e qualcuno direbbe persino timido, corse tuttavia per molti anni rischi enormi per la propria vita allo scopo di difendere la causa del governo costituzionale contro l'assolutismo monarchico. Egli si è esposto in prima persona per le sue idee. Sarebbe indecente assumere un tono critico e supponente nei suoi confronti solo perché la sua visione non è così democratica come ci piacerebbe.

Il nostro scopo, quindi, è di chiarificazione: se la formulazione lockeana della dottrina del contratto sociale non è soddisfacente – perché ad esempio è compatibile con uno stato di classe – allora come dovrebbe essere rielaborata? Analizzeremo come tale stato potrebbe sorgere nella storia ideale allo scopo di illuminare alcune caratteristiche fondamentali della visione di Locke, sperando che il farcene un'idea chiara possa mostrarci quale sia il modo migliore per rielaborarle.

2. *Sfondo della questione*

1. La questione del voto non è sollevata esplicitamente nel *Secondo trattato*. Sebbene durante le Crisi dell'Esclusione del 1679-81 si discutesse sulla riallocazione dei collegi elettorali, il voto in quanto tale non costituiva la questione centrale. Il motivo per pensare che Locke accetti lo stato di classe è ciò che egli afferma nel *Secondo trattato*, ai parr. 140 sgg., laddove egli sembra accettare come giustificato il fatto che il voto sia ristretto a coloro che soddisfano le regola della proprietà da 40 scellini vigente all'epoca (in termini di terra, ciò corrisponde approssimativamente a 4,5 acri di terreno arabile). Sebbene non fosse una grande somma, diverse stime indicano che essa escludeva un'ampia parte della popolazione maschile, probabilmente fino ai 4/5 all'epoca della Crisi dell'Esclusione, sebbene altri pensino che fosse considerevolmente inferiore e più vicina ai 3/5 o meno ancora.⁴ Queste variazioni non hanno importanza per il nostro scopo, che è esaminare la legittimità dello stato di classe della dottrina di Locke.

Ciò che Locke rimprovera alla Corona è che essa si oppone alla riallocazione dei collegi elettorali in modo da portare la rappresentanza in Parlamento in linea con il principio appropriato. Nel par. 158 egli afferma: “se [...] l'esecutivo, che ha il potere di convocare il legislativo, badando più alla proporzione reale che non alla consuetudine di rappresentanza, prescrive – non in base a un antico costume ma in base a una vera ragione – il numero dei membri ed ogni luogo che ha il diritto di essere singolarmente

rappresentato (cosa che nessuna parte del popolo, comunque incorporata, può pretendere se non in proporzione di quanto dà alla comunità intera), non si può dire che abbia istituito un nuovo legislativo, ma [...] corretto le imperfezioni, che il trascorrere del tempo aveva [...] fatalmente prodotto”.

Ora, questo passo, se letto assieme ai parr. 157-158 e 140, per “coloro che hanno diritto di essere singolarmente rappresentati” (per distinguerli da coloro che hanno il diritto di essere, per così dire, rappresentati solo virtualmente) sembra intendere coloro che hanno diritto di voto. Tuttavia, non dovremmo leggere questo passo come se accettasse la proprietà come unica base per ridisegnare i collegi. Piuttosto, dovremmo leggere i parr. 157-158 assieme, come se dicessero che la rappresentanza “equa ed eguale” (par. 158) si basa allo stesso tempo su “ricchezza e abitanti” (par. 157), dove a ciascuna delle due cose viene assegnato un peso in un modo che Locke lascia imprecisato.⁵

Assumo, quindi, che Locke accetti lo stato di classe come coerente con la sua dottrina. Il nostro compito, come ho detto, consiste nel trovare una spiegazione del perché lo ha fatto, e nel confutare la spiegazione di MacPherson.

3. La risposta di Locke a Filmer: I, capitolo 4

1. Passo adesso al *Primo trattato* e al rifiuto in esso da parte di Locke della proprietà come fondamento dell'autorità politica. Comincerò con un riassunto delle dottrine di Filmer, prendendo spunto da Laslett, che nell'introduzione alla sua edizione degli scritti di Filmer le ricapitola come segue:⁶

Non esiste alcun governo legittimo che non sia la monarchia.

Non esiste alcuna monarchia legittima che non sia quella paterna.

Non esiste alcuna monarchia paterna che non sia assoluta, cioè arbitraria.

Non esiste niente di simile a un'aristocrazia o a una democrazia legittima.

Nessun governo legittimo può essere una tirannia.

Non siamo liberi per natura, ma nasciamo sempre soggetti a obblighi.

Per i nostri scopi presenti, forse l'ultima affermazione è quella più importante. E nel par. 6 del *Primo trattato* Locke sembrerebbe essere d'accordo. Qui egli afferma che “Il principio fondamentale di Filmer è che gli uomini sono naturalmente liberi. Questo è il fondamento su cui la sua monarchia assoluta poggia [...] Ma se questo fondamento viene a mancare, tutta la sua costruzione cade con esso, e i governi dovranno tornare alla maniera antica, di essere costituiti con il concorso e il consenso degli uomini [...] facendo uso della loro ragione per unirsi in società” (tr. it. p. 80). Così Locke afferma una differenza fondazionale basilare fra se stesso e Filmer; e sostiene che la propria dottrina riprende una tradizione del contratto sociale più antica.

2. Prima di discutere le idee di Locke sulla proprietà, un commento sull'idea di proprietà. La proprietà consiste, si dice spesso, in un fascio di diritti, assieme a certe condizioni imposte al modo in cui questi diritti possono essere esercitati. Differenti concezioni della proprietà, privata o di altro tipo, specificano tale fascio di diritti in modi diversi.

Per Locke la proprietà – o “proprietà su qualcosa” (come egli dice spesso) – è un diritto a fare qualcosa, o un diritto a usare qualcosa, a certe condizioni, un diritto che non ci può essere sottratto senza il nostro consenso.⁷ Dovremmo distinguere il diritto stesso e i suoi fondamenti dal genere di azione o di cosa che abbiamo diritto di fare o di usare. Anche quando il diritto è un diritto ad usare e a controllare opportunamente la terra e le risorse naturali, proprietà non significa terra o risorse, anche se Locke talvolta sembra esprimersi in questo modo. C'è una cosa che la proprietà significa come fascio di diritti: tale diritto (come insieme) non può esserci tolto senza il nostro consenso. Diversi diritti sono connessi ai differenti tipi di azioni e cose sulle quali possiamo avere proprietà.

Inoltre, dovremmo distinguere fra almeno due usi – non significati – di “proprietà”, a seconda dei tipi di cose che sono

connessi al fascio di diritti in questione.

a) Uno è l'uso ampio di Locke, in base al quale i diritti riguardano vita, libertà e beni, e che si trova nei parr. 87, 123, 138, 173.

b) L'altro è il suo uso ristretto, in base al quale i diritti riguardano cose come: i frutti del suolo, parr. 28-32; o la terra, parr. 32-39, 47-50; o i beni, parr. 807, 123, 131, 138, 173; o le fortune, parr. 135, 221.

c) E poi ci sono degli usi indeterminati: non si riesce a capire se siano ampi o ristretti, come ad esempio nel par. 94, in cui Locke dichiara che: "il governo non ha altro fine se non la preservazione della proprietà". Questa è un'affermazione molto decisa dello scopo del governo, ma sembra coprire entrambi gli usi di "proprietà". Altre affermazioni sono del tutto chiaramente connesse ad altri usi ampi o ristretti, alla luce del loro contesto più ampio.

3. Continuiamo: si ricordi che lo scopo dell'argomentazione per casi di Locke consiste nel mostrare, contro Filmer, che il diritto di proprietà non può essere alla base dell'autorità politica. Egli lo fa proponendo due considerazioni.

a) Nel *Primo trattato*, quarto capitolo, egli sostiene che la sola proprietà sulla terra e sulle risorse non può dare origine all'autorità politica: il fatto che io abbia una proprietà più grande di coloro che non ne hanno non mi dà alcuna giurisdizione politica su di essi.

b) Nel *Secondo trattato*, quinto capitolo, egli sostiene che la proprietà sulla terra e sulle risorse può sorgere, e di fatto è sorta, prima del governo; e anzi che una ragione per istituire il governo è la protezione della proprietà già esistente.

Così, per Locke, la proprietà non istituisce, né richiede, l'autorità politica, contrariamente alla visione di Filmer e a quella del feudalesimo.

Comincio dal primo punto. La sua affermazione più chiara si trova nel *Primo trattato*, capitolo quarto, parr. 39, 41-43. Filmer aveva sostenuto che Dio aveva dato il mondo ad Adamo come sua proprietà. In questi capitoli, come in gran parte del resto del *Primo trattato*, ci sono molte cose estremamente noiose, ma alcuni passaggi sono fondamentali per la dottrina di Locke. Dopo una

lunga discussione, Locke afferma, al par. 39: “perché, per quanto agli uomini, gli uni rispetto agli altri, sia permesso di avere la proprietà delle loro distinte porzioni di creature, tuttavia, rispetto a Dio, creatore del cielo e della terra, ch'è l'unico signore e proprietario del mondo intero, la proprietà dell'uomo sulle creature non è altro che la libertà di servirsene, che Dio ha permesso, e quindi la proprietà può essere cambiata e ingrandita, come vediamo che fu a questo punto, dopo il diluvio, quando delle creature fu concesso di servirsi in modi prima non permessi. Da tutto ciò suppongo che risulti chiaro che né Adamo né Noè ebbero alcun dominio privato, alcuna proprietà sulle creature ad esclusione dei loro discendenti, sì ch'essi dovessero in seguito abbisogнарne e diventar capaci di servirsene” (tr. it. cit., pp. 113-14). Questo passo, assieme al passo del par. 41 del *Primo trattato*, contiene molte caratteristiche cruciali della concezione della proprietà di Locke.

Tanto per cominciare, la proprietà su qualcosa (in questo caso, la “proprietà sulle creature”) è una libertà di fare uso di tale cosa per la soddisfazione dei propri bisogni e delle proprie necessità. Dio resta sempre il signore e il proprietario del mondo stesso, delle cose viventi e delle risorse naturali. Tuttavia, data la legge di natura fondamentale, che vuole la preservazione del genere umano e, nella misura in cui è possibile, di ciascuno dei suoi membri (inclusa la nostra stessa persona), abbiamo due doveri naturali: uno è preservare noi stessi, l'altro è preservare il genere umano.

4. Alla luce di questi due doveri, abbiamo due diritti naturali. Essi sono *diritti abilitanti*: ossia, diritti che abbiamo per poter adempiere certi doveri che vengono prima nell'ordine delle ragioni. E a partire da questi doveri noi abbiamo anche un terzo diritto naturale. Quest'ultimo è descritto qui da Locke come la “libertà di fare uso” delle cose inferiori e delle risorse naturali come mezzi essenziali per conservare il genere umano e noi stessi in quanto suoi membri. Si veda I, par. 41: “è più ragionevole pensare che Dio, il quale ordinò agli uomini di crescere e moltiplicarsi, abbia conferito a tutti loro il diritto di servirsi del cibo e di vestiario e di altri comodi della vita, del cui materiale ci ha con tanta abbondanza forniti, piuttosto che farli dipendere, per la loro sussistenza, dalla

volontà di un uomo, il quale avrebbe il potere di distruggerli tutti quando lo volesse” (tr. it. p. 115).

Un'altra caratteristica della dottrina della proprietà di Locke è che questa libertà d'uso non è un diritto esclusivo: cioè, non è un diritto al quale si possa fare appello per restringere la libertà d'uso di coloro che vengono dopo di noi, quando essi hanno bisogno di usare, o di avere accesso, alle dovizie di natura per i loro interessi legittimi. In breve, nessuno può essere escluso dall'uso, o dall'accesso, ai mezzi necessari alla vita forniti dalla grande proprietà comune del mondo, fatta eccezione per ciò di cui ci si è appropriati nel rispetto delle due clausole. Questo terzo diritto naturale ai mezzi di sostentamento è il nostro diritto, assieme a quello di ciascun altro, all'uso della grande proprietà comune, e all'accesso ad essa.

Queste osservazioni ci preparano ai parr. 41-42 del *Primo trattato*, in cui Locke rifiuta risolutamente l'idea che la proprietà possa essere la base dell'autorità politica. Questo sembra già chiaro dal passo del par. 41 del *Primo trattato* citato prima. Ma Locke prosegue dicendo che Dio non ci ha lasciati alla mercé degli altri; né ha dato a nessuno una proprietà tale da escludere che anche altri, che sono in stato di bisogno, abbiano il diritto alla sua eccedenza: “E perciò il diritto di proprietà sulla terra o sui possessi non giustifica in nessuno il potere sulla vita di un altro, perché sarebbe sempre peccato se un uomo di condizione lasciasse perire il suo fratello per non avergli recato aiuto attingendo alla propria abbondanza. Come la giustizia conferisce a ciascuno un diritto al prodotto del proprio onesto lavoro, e degli equi acquisti che gli avi gli hanno trasmesso, così la carità conferisce a ciascuno un diritto a quella parte dell'abbondanza altrui che basti a preservarlo dall'estremo bisogno [...] e chi approfitta della necessità di un altro onde forzarlo a diventare suo vassallo col rifiutargli quell'aiuto [che Dio esige ch'egli rechi ai bisogni del fratello], non agisce meno ingiustamente di chi, avendo più forza, s'impadronisca di uno più debole, lo costringa all'obbedienza, e, puntandogli un pugnale alla gola, gli offra o la morte o la schiavitù” (I, par. 42, tr. it. p. 116).

Questa è un'affermazione forte, e il par. 43 del *Primo trattato*

dice la stessa cosa. A prima vista potrebbe sembrare che il par. 43 dica che anche in queste situazioni estreme ciò che istituisce l'autorità politica è il consenso. Locke dice: "Quand'anche si facesse un uso così perverso della benedizione che Dio ha su alcuni versato con mano generosa, quand'anche si fosse a tal punto crudeli e privi di carità, tuttavia nemmeno in quel caso ne risulterebbe dimostrato che la proprietà della terra conferisce autorità sulle persone degli uomini, ma soltanto che tale autorità può essere conferita dal contratto, poiché l'autorità del ricco proprietario e la soggezione del povero mendicante non hanno avuto origine dal possesso del signore, ma dal consenso del povero, il quale ha preferito essergli soggetto che morire di fame" (tr. it. p. 116).

Il fatto che Locke descriva l'uomo possidente come qualcuno che fa un uso perverso delle proprie fortune, e come crudele e poco caritatevole, significa, credo, che egli nega che in un caso del genere il consenso abbia forza vincolante. Piuttosto, egli sta affermando che, se qui c'è una qualche autorità politica (e potrebbe non essercene nessuna), essa deriva da un patto: dal consenso dato dal povero. Riguardo a quanta autorità ci sia, Locke prosegue dicendo che, se contiamo questo consenso come valido, allora potremmo dire altrettanto quando i nostri granai sono pieni in tempo di scarsità e abbiamo denaro in tasca, mentre gli altri stanno morendo di fame; o quando in un naufragio siamo in grado di salvarci a nuoto, mentre gli altri stanno affogando e hanno bisogno del nostro aiuto; in tutti i casi come questi o simili a questi potremmo esigere allo stesso modo propriamente il consenso degli altri alla nostra autorità politica su di loro. Ma Locke non crede nulla del genere; e conclude che, quale che sia il dominio privato che Dio diede ad Adamo (ed egli afferma di avere provato che Dio non ha dato ad Adamo nessun dominio privato del genere), esso non potrebbe mai dare origine alla sovranità. Solo il libero consenso dato in certe condizioni, che sono violate nei casi descritti, può farlo.

5. Da quanto detto sin qui, possiamo dedurre tre vincoli ulteriori alla storia ideale:

a) Le pratiche e la consuetudine, per quanto primitive possano essere, devono permettere, o garantire, a tutte le persone un titolo

al prodotto del loro lavoro onesto. Questo è un *principio di giustizia* (così abbiamo un precetto di giustizia: *a ciascuno secondo il prodotto del suo lavoro onesto*).

b) Salvo catastrofi, le pratiche e la consuetudine non devono permettere a nessuno di finire in stato di bisogno estremo, o di diventare incapace e non più in grado di esercitare i propri diritti naturali e di adempiere ai propri doveri in modo intelligente. Questo è un *principio di carità*.

c) Il terzo diritto naturale deve essere rispettato: tutti hanno la libertà di fare uso della grande proprietà comune del mondo o di accedervi, cosicché possono guadagnarsi i mezzi per vivere come ricompensa per il loro lavoro onesto. Questo è un *principio di opportunità ragionevole*. Qui non possiamo parlare di opportunità eguale, o equa; questi termini sembrano troppo forti per ciò che ha in mente Locke. Tuttavia questa opportunità ragionevole ha un grande significato.

Da questi vincoli sembrerebbe seguire che, nella storia ideale, semplicemente non può succedere che la maggioranza della popolazione maschile adulta (la parte priva del voto) sia così bestiale e così incallita da essere incapace, e quindi inadeguata – perché non sufficientemente ragionevole o razionale – a partecipare al patto sociale. Infatti, se diciamo questo, dobbiamo anche dire che il potere politico può sorgere da una grande disuguaglianza della proprietà fondiaria (terra e risorse naturali) senza consenso, cosa che Locke nega; oppure, che i vincoli alla storia ideale vengono violati: ai poveri vengono negati i mezzi sufficienti derivanti dall'eccedenza degli altri che li mettano in grado di adempiere ai loro doveri verso Dio e di esercitare in modo intelligente i loro diritti naturali.

Per concludere: la visione di Locke nel *Primo trattato* è che *il diritto di proprietà è condizionale*. Non è un diritto puro e semplice di fare ciò che ci piace con ciò che abbiamo, indipendentemente da come l'uso di ciò che abbiamo influisce sugli altri. Il nostro diritto – la nostra libertà d'uso – presuppone che siano soddisfatte certe condizioni di sfondo. Queste condizioni sono indicate dai tre principi della giustizia, della carità, e dell'opportunità ragionevole.

Quest'ultima comporta che coloro che sono privi di proprietà devono avere un'opportunità ragionevole di impiego: l'opportunità di guadagnarsi con il lavoro onesto i mezzi per vivere e per prosperare nel mondo.

4. *La risposta di Locke a Filmer: II, capitolo 5*

1. Passiamo al *Secondo trattato*. L'argomentazione di Locke contro Filmer nel quinto capitolo è più o meno questa: il suo scopo (così come egli lo formula al par. 25) è quello di mostrare come, agli albori del mondo, e prima che esistesse l'autorità politica, sia potuto accadere che avessimo una proprietà legittima "su diverse parti di ciò che Dio aveva dato al genere umano in comune". Qui Locke deve rispondere a Filmer, giacché deve mostrare come la propria dottrina possa spiegare, anziché giustificare, il diritto di proprietà riconosciuto da tutti.

Locke sostiene che Dio ha dato il mondo in comune a tutto il genere umano, anziché ad Adamo. Ma questa attribuzione di proprietà è intesa da Locke non come l'attribuzione di un possesso collettivo esclusivo – un possesso esclusivo da parte del genere umano come corpo collettivo – ma come una libertà che tutte le persone hanno di usare i mezzi necessari per vivere forniti dalla natura e il diritto di appropriarsene attraverso il lavoro onesto in modo da soddisfare i propri bisogni e le proprie necessità.⁸ Tutto questo viene fatto in modo da adempiere ai nostri due doveri naturali di preservare il genere umano e noi stessi in quanto suoi membri. In questa concezione sono implicite due clausole:

a) Prima clausola: abbastanza, e altrettanto buono, lasciato agli altri: parr. 27, 33, 37.⁹ Questo segue perché il diritto di fare uso non è una condizione di proprietà esclusiva. Anche gli altri hanno lo stesso diritto.

b) Seconda clausola: clausola dello spreco: parr. 31, 36 sgg., 46.¹⁰ Questo segue dal fatto che Dio rimane sempre l'unico proprietario della terra e delle sue risorse. Ad esempio, prendere più pesci di quelli di cui abbiamo bisogno per cibarcene significa

sprecare e distruggere parte della proprietà di Dio.

2. Poi arriviamo al “*grande fondamento della proprietà*” (un’espressione che Locke usa nel par. 44; vedi parr. 27, 32, 34, 37, 39, 44 sgg., 51). Questo fondamento è la proprietà che abbiamo sulla nostra stessa persona, sulla quale non ha diritto nessun altro (par. 27). Il lavoro del nostro corpo, il prodotto (l’opera) delle nostre mani, sono propriamente nostri. Anche questo suggerisce un precetto di giustizia: a ciascuno secondo il prodotto del proprio lavoro onesto (par. 27).

Sempre nel par. 44: noi siamo padroni di noi stessi e proprietari della nostra persona, e delle azioni e del lavoro di essa, e così abbiamo in noi stessi “il grande fondamento della proprietà”. Ciò che qualcuno migliora da sé è veramente suo, e non di proprietà comune. Perciò, all’inizio, fu il lavoro a dare il diritto alle cose.

Nei parr. 40-46 Locke presenta una versione della teoria del valore come costo del lavoro, dicendo ad esempio che il lavoro spiega dal 90 al 99% del valore della terra. Il punto di queste sezioni è sostenere che l’istituzione della proprietà sulla terra, propriamente limitata, va a vantaggio di ciascuno. Coloro che sono senza terra non devono necessariamente averne a soffrire. Nel par. 41 Locke dice che il re di un territorio ampio e potenzialmente prospero in America, dalla terra ricca ma non ancora migliorata dal lavoro, mangia, dimora, e si veste peggio di un lavoratore a giornata in Inghilterra. L’istituzione della proprietà privata della terra, se debitamente circoscritta dai vincoli della storia ideale, è razionale sia individualmente sia collettivamente: egli sostiene che ci fa stare tutti meglio di come saremmo stati senza di essa.

3. Arriviamo finalmente all’introduzione del denaro e alla transizione all’autorità politica. Locke discute questi temi nei parr. 36 sgg., 45, 47-50.

a) Un punto cruciale, qui, è che l’introduzione del denaro in effetti sospende la clausola dello spreco, che dice che dall’abbondanza di natura non possiamo prendere più di quanto siamo in grado di usare prima che si deteriori. Infatti adesso con l’industria del lavoro possiamo acquisire più di quanto siamo in

grado di usare, ma scambiare l'eccedenza con del denaro (o dei titoli a oggetti preziosi di vario genere), e in questo modo accumulare possedimenti sempre più ampi di terra e di risorse naturali, o di qualsiasi altra cosa. Il denaro ci permette di "possedere equamente" più terra, ad esempio, di quella di cui possiamo usare i prodotti, "ricevendo in cambio del sovrappiù oro e argento che si può accumulare senza far torto a nessuno" (par. 50).

b) Acconsentendo tacitamente (senza un patto) a usare il denaro, le persone "hanno concordemente accettato che la terra fosse posseduta in modo sproporzionato e ineguale", e lo hanno fatto "con un tacito e volontario consenso" (par. 50).

c) Sia la proprietà sia il denaro vengono alla luce prima della società politica e senza patto sociale, e questo semplicemente "attribuendo un valore all'oro e all'argento e tacitamente accordandosi sull'uso del denaro" (par. 50).¹¹

4. Così, Locke ha, secondo me, una teoria a due stadi della proprietà. Il primo stadio è quello dello stato di natura nelle sue varie fasi prima della società politica. Qui possiamo distinguere tre fasi:

a) Le prime età del mondo: parr. 26-39, 94.

b) L'età in cui vengono fissati i confini tribali per consenso: parr. 38, 45.

c) L'età in cui il denaro e il commercio emergono per consenso: parr. 35, 45, 47-50.

Il secondo stadio è quello dell'autorità politica, e ha, a quanto pare, due fasi:

a) L'età della monarchia paterna: parr. 74 sgg., 94, 105-110, 162.

b) L'età del governo per patto sociale e della regolamentazione della proprietà: parr. 38, 50, 72 sgg.

Nel secondo stadio, Locke si occupa principalmente dell'età del governo per patto sociale. *In questo stadio la proprietà è convenzionale*: cioè, è specificata e regolamentata dalle leggi positive della società. Assumo che queste leggi rispettino tutti i vincoli della legge fondamentale di natura che abbiamo discusso. Esse rispettano anche quella che Locke chiama "*legge fondamentale della proprietà*" nella società politica: che non si possa sottrarre a

nessuno la sua proprietà, neppure per il sostentamento necessario del governo, senza il suo consenso, o il consenso dei suoi rappresentanti (par. 140).

Una conseguenza importante della natura convenzionale della proprietà (fondiaria) nella società politica è che un regime socialista liberale¹² non è, penso, incompatibile con ciò che Locke afferma. In realtà, forse è improbabile che il Parlamento (i rappresentanti) dello stato di classe di Locke possano mai promulgare le leggi che caratterizzano le istituzioni socialiste. Magari è così, ma questo è un'altro problema. Il punto è semplicemente che in un regime del genere non ci deve essere necessariamente alcuna violazione dei diritti di proprietà (sulla terra), per come li definisce Locke.

Inoltre è perfettamente possibile che, una volta che si siano formati i partiti politici, essi possano competere gli uni contro gli altri per i voti, facendo ad esempio pressione per estendere l'elettorato attraverso l'abbassamento, o l'eliminazione, dei requisiti censitari. In effetti, al tempo di Locke ciò accadde, giacché il Parlamento fu propenso a vedere di buon occhio le estensioni del diritto di voto, specialmente nelle città e nei villaggi, in parte come modo per difendersi contro la Corona.¹³ Visto il mutamento delle condizioni politiche ed economiche nel corso della storia ideale, per un numero sufficiente di coloro che sono proprietari ci possono essere buone ragioni per favorire tale legislazione. Questo tipo di legislazione, se fosse approvata, non violerebbe, a quel che mi risulta, nessun punto della teoria della proprietà di Locke. Nel tempo, quindi, dallo stato classista di Locke potrebbe svilupparsi qualcosa di simile a un regime democratico costituzionale moderno. È effettivamente successo qualcosa di simile a questo?

5. Il problema dello stato di classe

1. Finalmente arriviamo al problema dello stato di classe in Locke. Si ricordi che questo è il problema di come possa succedere, compatibilmente con la visione di Locke, che a partire dallo stato di natura come stato di eguale giurisdizione, in cui tutti, per così dire,

sono egualmente sovrani, venga stipulato un patto sociale che porta a uno stato di classe.

Si potrebbe voler respingere questo problema come mal posto. Cioè, si potrebbe dire che Locke in realtà non accetta lo stato di classe; tutt'al più, può sembrare che lo faccia. Non si possono combattere tutte le battaglie politiche contemporaneamente. E così egli le affronta man mano che si presentano, cominciando dalla più urgente. Come problema più urgente, egli si oppone all'assolutismo monarchico. Così, non bisognerebbe dire che Locke accetta lo stato di classe. In realtà egli non sta assumendo alcuna posizione sulla questione, come neanche sull'eguaglianza delle donne.

Ora, sono simpatetico con questa risposta. Potrebbe essere corretta. Ai nostri scopi assumo semplicemente che egli accetti lo stato di classe nel seguente senso debole: egli pensa che un tale stato può sorgere ed esistere, come di fatto è sorto ed è esistito sotto la costituzione mista inglese del suo tempo. Non sostengo che egli accetti lo stato di classe, se con questo si intende che egli sottoscrive pienamente i suoi valori e ne è soddisfatto.

2. Anche qui, si potrebbe rifiutare il problema perché non permette a Locke di appellarsi a ragioni di forza maggiore. Cioè, quando egli accetta lo stato di classe, nella misura in cui sembra farlo, il suo ragionamento potrebbe essere che anche nella storia ideale le condizioni sociali possono essere molto dure e restrittive, cosicché, se uno stato di classe è giustificato, e potrebbe sorgere coerentemente con la sua visione, ciò succede solo a causa di condizioni dure e restrittive. Man mano che nel tempo le cose migliorano, in base agli stessi principi di Locke uno stato di classe non sarà più legittimo; solo un regime fondato su un diritto di voto e su una distribuzione della proprietà più eguali soddisferà le sue condizioni di legittimità. Alla fine potrebbe venire alla luce uno stato costituzionale che risponde pienamente alle idee di libertà e di eguaglianza della sua dottrina.

Come prima, sono simpatetico con questa obiezione. Non nego a Locke la scusa della forza maggiore, dal momento che la filosofia politica deve riconoscere i limiti del possibile. Non può semplicemente condannare il mondo. Né nego che in Locke ci

siano delle idee di libertà e di eguaglianza che possono fornire in buona parte, anche se forse non completamente, una concezione di ciò che considereremmo come un regime democratico giusto ed eguale.

Piuttosto, il punto è questo. Perché Locke accetti uno stato di classe è solo necessario che possano esistere, nella storia ideale, delle condizioni nelle quali, coerentemente con la sua visione, potrebbe sorgere uno stato di classe. Per mostrare che le cose stanno così tutto ciò che dobbiamo fare è raccontare una storia plausibile su tali condizioni, una storia che risponde a tutti i vincoli enumerati. E potremmo poi congetturare che questo è il modo in cui Locke potrebbe aver pensato che avrebbe potuto nascere la costituzione inglese, anche se naturalmente non è stato così (si ricordi ciò che abbiamo detto prima riguardo a Guglielmo il Conquistatore). Ciò che stiamo facendo è mettere alla prova la teoria della legittimità di Locke. Qui bisognerebbe sottolineare che ci possono essere altre condizioni in cui potrebbe venire alla luce non uno stato di classe, ma solo uno stato molto più vicino ai nostri ideali presenti.

Occorre tenere a mente il senso di questo esercizio: cioè, mostrare come, nella dottrina di Locke, i termini del patto sociale e la forma del regime dipendano da vari fatti contingenti, compresi i vantaggi contrattuali delle persone, esterni alla situazione del patto. Questo perché la conoscenza di essi non è esclusa. Le parti che devono stabilire i principi fondamentali del patto sociale non sono sotto un “velo d’ignoranza”, come nella giustizia come equità. Il risultato è che le persone entrano nella situazione contrattuale non soltanto come libere ed eguali, ragionevoli e razionali, ma anche come persone in questa o quell’altra situazione e con questo o quell’altro livello di proprietà. I loro interessi legittimi sono modellati di conseguenza e possono metterle l’una contro l’altra. Se vogliamo elaborare una concezione politica in cui i termini della cooperazione sociale e la forma del regime sono indipendenti da tali contingenze, dobbiamo trovare un modo per rivedere la dottrina del contratto sociale.

6. Una storia possibile dell’origine dello stato di classe

1. Concludo con un breve schizzo che mostra come uno stato di classe potrebbe sorgere nella storia ideale. Abbiamo visto che si assume che ciascuno agisca sia ragionevolmente sia razionalmente. Nessuno viola i propri doveri in base alla legge di natura fondamentale né omette di agire razionalmente nel promuovere i propri interessi legittimi. Questi ultimi sono interessi alla proprietà in senso lato, cioè alla vita, alla libertà, e ai beni, per quanto piccola la nostra proprietà sulla terra (proprietà fondiaria) possa essere.

Seguendo Joshua Cohen, diciamo che il patto sociale deve soddisfare tre criteri:

a) Razionalità individuale: ciascuna persona deve ragionevolmente credere che nella società del patto sociale starà almeno tanto bene quanto nello stato di natura in cui si trova adesso. Il criterio usato per decidere se le persone stanno bene è dato dai loro interessi legittimi, così come definiti in precedenza in riferimento alla loro proprietà in senso lato.

b) Razionalità collettiva: non ci deve essere alcun patto sociale alternativo (inclusa la forma di regime che ne è stabilita) che ciascuno preferirebbe all'accordo in questione. In altre parole, non c'è nessun altro accordo che farebbe stare meglio alcuni di loro senza peggiorare la condizione di altri (questo è semplicemente il principio paretiano).

c) Razionalità di coalizione. Per evitare grandi complicazioni, assumiamo semplicemente che ci siano solo due coalizioni: una include tutti coloro che hanno abbastanza proprietà da soddisfare il requisito per votare (ad esempio, la regola dei 40 scellini di proprietà). Chiamiamo queste persone "quelli che hanno proprietà" (sufficiente). L'altra coalizione include coloro che non soddisfano tale requisito, sebbene possano avere qualche proprietà inferiore a 40 sterline. Chiamiamo queste persone "quelli senza proprietà" (sufficiente). Per razionalità di coalizione, invece, si intende che entrambe le coalizioni, e i loro singoli membri, pensano che staranno meglio sotto il patto sociale proposto che sotto qualsiasi altro accordo mutuamente accettabile per entrambe le coalizioni. I membri di entrambe le coalizioni devono pensare che l'accordo sia meglio che se la coalizione se ne andasse per conto proprio, o si

separasse.

Sempre per sfrondare le complicazioni, assumiamo che ci siano solo quattro alternative:

I) Stato di classe (con un requisito censitario pari a 40 scellini di proprietà).

II) Stato democratico con suffragio universale.

III) Divisione in due stati:

a) uno stato di quelli con proprietà (sufficiente).

b) uno stato di quelli senza proprietà (sufficiente).

IV) Stato di natura, ossia lo status quo.

Sempre per eliminare le complicazioni (continuiamo a doverlo fare!), assumiamo che non ci siano preferenze per la forma di stato in quanto tale: i regimi sono giudicati dalle persone soltanto in riferimento alla soddisfazione attesa dei loro interessi legittimi (quelli compatibili con i loro doveri in base alla legge di natura fondamentale e specificati nei termini della loro proprietà in senso lato).

2. Ora, sviluppiamo un po' la cosa: sia lo stato di classe sia lo stato democratico sono stati costituzionali. Cioè, entrambi soddisfano il *rule of law*, così come è definito da Locke nei parr. 124-126, 136 sgg., 142. Così, anche coloro che non soddisfano il requisito censitario possono aspettarsi una maggiore protezione delle loro vite, delle loro libertà, e dei loro beni, per quanto piccoli, che nello stato di natura. In base alla razionalità individuale, allora, lo stato di classe deve essere preferito allo stato di natura.

Tuttavia, c'è un'opposizione di interessi fra lo stato di classe e lo stato democratico. Quelli che hanno la proprietà preferiscono lo stato di classe, mentre quelli senza proprietà preferiscono lo stato democratico. I proprietari temono che coloro che sono senza proprietà possano usare il diritto di voto democratico per ridistribuire la loro ricchezza fondiaria.

a) Si assuma che coloro che hanno la proprietà si rifiutino di acconsentire allo stato democratico e preferiscano piuttosto separarsi, o andarsene per i fatti loro. In base alla legge di natura possono farlo, a patto che non sia violato il principio di carità. Intendo la visione di Locke come se permettesse il rifiuto di

cooperare in queste circostanze (par. 95).

b) Quelli senza proprietà devono decidere, quindi, se devono andarsene per conto loro in uno stato democratico, oppure aderire allo stato di classe assieme a quelli che hanno proprietà. Se decidono che in effetti per loro è razionale aderire allo stato di classe, lo stato di classe è razionale a livello di coalizione. Entrambe le coalizioni lo preferiscono a qualsiasi altra alternativa accettabile.

Ora si supponga, come richiederebbe Locke, che lo stato di classe soddisfi i seguenti principi:

a) Ciascuno è un cittadino dotato delle garanzie del *rule of law* (par. 120), compresi, naturalmente, i cittadini passivi (coloro che non hanno abbastanza proprietà per votare).

b) La cittadinanza porta con sé un'opportunità ragionevole di acquisire, con diligenza e industriosità, una proprietà sufficiente a soddisfare il requisito censitario. Questo significa che devono essere garantite le opportunità di impiego redditizio.

c) Inoltre, queste opportunità sono assicurate dal principio di giustizia, che, fra gli altri precetti, garantisce a tutti il prodotto del loro lavoro onesto.

d) Infine, per il principio di carità, lo stato di classe riconosce un titolo al surplus della società in modo da preservare ciascuno dal bisogno estremo.

Questi principi sono fra i termini che quelli con proprietà offrono a quelli senza proprietà. Assumiamo che questi termini, una volta accettati, saranno onorati: cioè, saranno strettamente osservati e ognuno lo sa. Coloro che sono senza proprietà non devono calcolare quanto sia probabile che coloro che hanno proprietà si tirino indietro, e viceversa.

3. Date tutte queste stipulazioni, si può capire come potrebbe sorgere lo stato di classe nel modo seguente:

Condizioni di accettazione: sia X il patto sociale proposto. X è oggetto di accordo quando soddisfa le seguenti tre condizioni:

a) Razionalità individuale: tutti gli individui preferiscono X allo stato di natura.

b) Razionalità collettiva: non c'è alcuna alternativa Y tale che tutti gli individui preferiscono Y a X.

c) Razionalità di coalizione: date due coalizioni A e B, non c'è alcuna alternativa Y tale che A o B preferisce Y a X, o tale che A o B può far valere Y andandosene per conto proprio, o separandosi.

Il patto sociale ipotizzato da Locke:

a) L'insieme delle alternative è: stato di classe, stato democratico, separazione, stato di natura.

b) Preferenze dei proprietari: classe, separazione, democratico, stato di natura.

c) Preferenze dei nullatenenti: democratico, classe, separazione, stato di natura. Entrambe le coalizioni preferiscono uno stato di classe alla separazione, e dal momento che i proprietari possono mettere in pratica una separazione, il patto sociale scelto è lo stato di classe; i nullatenenti non possono impedire una separazione, e perciò aderiscono allo stato di classe.

4. Se questa storia è sensata e compatibile con la storia ideale, può venire alla luce la costituzione di Locke, con il suo vincolo censitario di 40 scellini per il voto. Tuttavia sono possibili altre storie. Un aspetto importante della visione di Locke è che possono prodursi molte diverse forme di regime. La sua visione non richiede uno stato di classe; lo permette soltanto. Cohen descrive altre condizioni, come quelle del diciannovesimo secolo, nelle quali è plausibile sostenere che ci si accorderebbe sulla democrazia. Lo stesso Locke ai parr. 107-111 descrive come la monarchia sia sorta all'inizio dell'"età dell'oro" quando le proprietà erano piccole e approssimativamente eguali e prima che la vana ambizione corrompesse le menti degli uomini.

Ciò che è importante a questo proposito è che quel che è fondamentale per la dottrina di Locke è il tipo di giustificazione che essa propone per le istituzioni politiche. Quando le persone acconsentono al patto sociale, egli le vede come individui che conoscono i propri interessi sociali ed economici particolari, così come la loro posizione e il loro status nella società. Ciò significa che le giustificazioni che i cittadini offrono gli uni agli altri per arrivare al patto sociale prendono in considerazione questi interessi.

Uno degli scopi della nostra storia sullo stato di classe era quello di difendere Locke dal fraintendimento di MacPherson. Ma

nel farlo abbiamo messo allo scoperto una caratteristica problematica della sua visione. Non solo essa fa dipendere i diritti e le libertà dei cittadini dalle contingenze storiche in modi che vorremmo evitare, ma porta anche a chiedersi se l'assetto costituzionale non dovrebbe essere riconsiderato dopo ciascun cambiamento importante nella distribuzione del potere economico e politico. Sembrerebbe che le libertà e le opportunità fondamentali di un regime costituzionale dovrebbero essere fissate in maniera molto più solida di questa, e non essere soggette a tali cambiamenti.

Dunque, come ho detto, dobbiamo trovare qualche modo di rielaborare la dottrina del contratto di Locke. Sia Rousseau sia Kant attuano delle rielaborazioni, e la giustizia come equità segue le loro orme. In conclusione, vorrei sottolineare che non sto criticando Locke come uomo, che, come ho detto, fu una grande figura, e la cui dottrina del patto sociale era ben progettata per i suoi scopi al tempo della Crisi dell'Esclusione. Stiamo mettendo alla prova la sua visione e stiamo scoprendo che non è ben congegnata per i nostri scopi. Questo non deve sorprendere, dal momento che, come direbbe Collingwood, i nostri problemi non sono i suoi problemi e richiedono soluzioni diverse.

¹ Vedi C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford 1962 [tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Mondadori, Milano 1982].

² Queste sono osservazioni di J. Cohen, *Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State*, "Philosophy and Public Affairs", 15, 1986, pp. 301-24, pp. 310 sgg.

³ J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., par. 6.

⁴ Ci sono diverse stime. J.H. Plumb, in *The Growth of Political*

Stability in England, 1675-1725 (Macmillan, London 1967), pp. 27 sgg., propone la stima prudente di 200.000 per l'ampiezza dell'elettorato all'epoca di Guglielmo II. Ciò corrispondeva forse a meno di un trentesimo della nazione, incluse le donne, i bambini, e i poveri alle dipendenze, che nessuno considerava degni di diritti politici (pp. 28 sgg.). J.R. Jones, in *Country and Court* (Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1979), stima l'ampiezza dell'elettorato durante il regno della regina Anna pari a circa 250.000 persone (p. 43). Richard Ashcraft, nel suo *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton University Press, Princeton 1986), offre una teoria dell'elettorato che indica come esso ebbe la tendenza ad aumentare per due ragioni: una fu l'inflazione costante dell'epoca, che fece diminuire il valore del requisito censitario; l'altra fu la tendenza del Parlamento ad estendere il diritto di voto come mezzo per difendersi dalla Corona (pp. 147 sgg.). I Whig capeggiati da Shaftesbury si rivolgevano a un elettorato fatto di commercianti, artigiani, negozianti, e mercanti, e nella maggior parte piccoli proprietari che prosperavano a scapito dei medi proprietari e della piccola nobiltà di campagna (p. 146). Inoltre, l'elettorato variava da una parte all'altra del paese; a Londra, per esempio, Ashcraft pensa che in pratica nell'elezione dei rappresentanti parlamentari e dei funzionari cittadini vigesse il suffragio universale maschile (p. 148). Ashcraft cita Derek Hirst, che ritiene che nel 1641 l'elettorato potesse essere stato di dimensioni pari ai 2/5 della popolazione maschile (pp. 151 sgg.). Nel suo *Authority and Conflict: England, 1603- 1658* (Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1986), Hirst dice che dopo le proposte di Ireton del 1647-1649 la rappresentanza fu più equa di quanto non sarebbe stata in seguito fino alla fine del diciannovesimo secolo (p. 330).

⁵ Su questo punto, vedi J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, cit.

⁶ Vedi l'introduzione di Peter Laslett alla sua edizione del *Patriarcha and Other Political Writings of Sir Robert Filmer*, Blackwell, Oxford 1949, p. 20.

⁷ Cfr. J. Tully, *A Discourse on Property*, Cambridge University

Press, Cambridge 1980, pp. 112-16; la definizione è a p. 116.

⁸Cfr. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 166-72.

⁹ Locke afferma: “Nessun altro che lui può aver diritto a ciò cui esso [cioè il suo lavoro] è stato incorporato, almeno là dove avanzano, per la comune proprietà degli altri, beni sufficienti e altrettanto buoni” (*Secondo trattato*, par. 27, p. 288 [tr. it. pp. 23-24]).

¹⁰ “Quanto ciascuno può usare a vantaggio della propria vita, prima che si deteriori, tanto col suo lavoro può appropriarsi; quanto da ciò eccede è più di quanto gli spetta e appartiene ad altri. Nulla Dio ha fatto perché l'uomo sciupi o distrugga”. *Secondo trattato*, par. 31, p. 290 [tr. it. p. 25].

¹¹ Qual è il rapporto fra questo consenso tacito e quello dei parr. 119-122, se ce n'è uno? Presumibilmente sono differenti, ma in che modo?

¹² Questo regime era quello che avevano in mente il partito laburista inglese e i socialdemocratici tedeschi.

¹³ Cfr. nota 4 sopra.

Hume

HUME I

“Del contratto originale”

1. Osservazioni introduttive

Sin qui abbiamo parlato di Hobbes e di Locke, e li abbiamo passati in rassegna piuttosto velocemente.¹ Questo è inevitabile, data la portata e i fini di queste lezioni, e non debbo scusarmene. Spero solo che siate consapevoli che naturalmente ci sono molte altre cose di cui potremmo parlare in ciascuna di esse. Il problema che ci troviamo di fronte oggi consiste nel trovare una qualche transizione naturale dai discorsi su Hobbes e Locke, che sono due autori che appartengono alla tradizione del contratto sociale, ai discorsi su Hume e Mill, che sono due autori che appartengono alla tradizione utilitarista. Stiamo cercando un punto di vista che metta in luce i principali punti di contrasto fra di loro e che riveli le differenze filosofiche che li dividono e riguardo alle quali si è sviluppato il dibattito.

Si potrebbe dire che qualsiasi tradizione filosofica importante, nel pensiero politico o altrove, si basa spesso su certe idee intuitive, e richiede che queste idee vengano elaborate e sviluppate; e nel corso del tempo si trovano diversi autori che lo fanno in modi diversi, e quindi nascono varianti diverse. L'idea intuitiva della tradizione del contratto sociale è la nozione di accordo – accordo fra persone eguali che sono almeno razionali, e il loro accordo in qualche modo su una certa maniera di essere governate, nel caso di Hobbes autorizzando un sovrano, o nel caso di Locke formando una comunità e quindi organizzando la volontà della maggioranza in modo da dare vita al potere legislativo o alla costituzione. Questa

nozione di accordo, penso, è intuitivamente allettante. Se do il mio accordo a qualcosa, allora sono vincolato dai termini dell'accordo, e questo è riconducibile, si potrebbe dire, all'idea fondamentale di consenso, o di promessa. Penso che Locke assuma la nozione di promessa in qualche modo come data, come qualcosa che tutti capiscono. Da parte sua non c'è nessun tentativo di derivarla dalle leggi fondamentali di natura.

Naturalmente la dottrina del contratto sociale varierà in molti modi, a seconda di come la nozione di accordo è esplicitata in una qualche forma dettagliata. Quali sono le condizioni dell'accordo? Chi acconsente ad esso? Come sono descritte le persone che si mettono d'accordo? Quali sono le loro intenzioni? Quali sono i loro interessi? Ci sono molte altre cose che devono essere sviluppate ed elaborate. Abbiamo contrapposto Hobbes a Locke quando, riguardo a Hobbes, ho sottolineato il fatto che egli sembra preoccuparsi di fornire a ciascuno delle ragioni cogenti, rivolte ai suoi interessi, del perché è razionale per lui volere che un sovrano effettivo continui ad esistere. Questa è un'idea, dunque, che ambirebbe a basare gli obblighi delle persone sugli interessi razionali e fondamentali. In ultima analisi, in Hobbes non c'è un appello al passato. Se il sovrano esiste adesso, allora ognuno ha un interesse a volere che il sovrano continui ad esistere, e non importa come il potere sovrano sia sorto effettivamente nel passato. Ciascuno di noi, se guarda ai propri interessi fondamentali, ha l'obbligo di dare sostegno a un sovrano effettivo in questo momento.

La visione di Locke, naturalmente, è del tutto diversa. Essa prende le mosse da una condizione di eguali diritti nello stato di natura, e poi si immagina che venga istituito un regime attraverso una serie di accordi nel tempo, laddove ciascuno di tali accordi deve soddisfare certe condizioni. Questo è vero indipendentemente dal fatto che si possa mostrare che storicamente un qualche regime sia venuto alla luce in questo modo. Quindi, in questo caso la legittimità dipende dalla *forma del regime* e dal modo in cui *avrebbe potuto sorgere*, e dalla sua tutela effettiva di certi diritti legittimi.

Se si dovessero esplicitare le contrapposizioni fra l'argomentazione lockeana e quella hobbesiana – la forma che esse

avrebbero assunto, diciamo, nella discussione pubblica nel 1688 e nel 1699 – un hobbesiano direbbe che, dopo che Guglielmo e Maria si erano insediati saldamente sul trono, ciascuno aveva l'obbligo di obbedire al loro regime perché si trattava di un sovrano effettivo. Se il sovrano è effettivo allora siamo obbligati a dare sostegno a tale regime. Un'argomentazione lockeana, invece, in realtà sarebbe piuttosto diversa. L'argomentazione lockeana, assumendo che sia applicata alla stessa situazione, direbbe che il regime precedente aveva violato i diritti del popolo. Il potere politico era dunque ritornato al popolo, e attraverso il processo della rivoluzione e della restaurazione era stato istituito un nuovo regime che rispettava i diritti del popolo. "Rispettava i diritti del popolo" significa che si trattava di un regime legittimo, un regime che avrebbe potuto essere oggetto di accordo a partire da una condizione di diritti eguali. Perciò queste argomentazioni di Hobbes e Locke sono completamente diverse, sebbene entrambi abbiano una qualche visione del contratto sociale che implica l'idea di accordo.

La tradizione utilitarista ha un'idea intuitiva di genere differente. Essa ha a che fare con l'idea di interesse generale, o di benessere generale della società, o di bene pubblico, o di interesse pubblico – tutte espressioni differenti che si trovano usate da Hume. E la dottrina utilitarista prende le mosse dall'idea di produrre il maggiore bene sociale (o pubblico). In base a questa visione, si ha ragione di dare sostegno a un governo o a un regime se, in poche parole, la sua esistenza continuativa e la sua effettività promuovono il benessere del popolo, o portano a un benessere o a uno star bene maggiore di quello di qualsiasi altro regime che potrebbe essere istituito come alternativa in quel momento. L'utilitarista, quindi, produrrà delle argomentazioni che faranno appello al benessere generale o al bene generale della società. Anche qui ci sono molte precisazioni che devono essere fatte riguardo alla nozione di benessere, e nell'approfondire Hume e Mill analizzeremo alcuni dei problemi che ciò comporta. Occorre notare che la nozione di promessa, o di origine, o di contratto non intervengono in nessun modo nella visione utilitarista. Ciò che fa l'utilitarista è guardare al presente e al futuro e chiedersi

semplicemente se la forma presente di regime, l'organizzazione presente delle istituzioni sociali, sia tale da promuovere il benessere generale nel modo migliore e più efficace.

La visione utilitarista differisce da quella di Hobbes, *inter alia*, in questi tre modi: a) L'utilitarismo rifiuta l'egoismo psicologico [fatta eccezione per Bentham], e insiste sull'importanza dei sentimenti di affetto e di benevolenza. Tuttavia, a questo proposito, la tesi di Hume sulla generosità limitata è importante per il suo resoconto della giustizia e della politica. b) L'utilitarismo rifiuta il convenzionalismo relativistico di Hobbes riguardo alla distinzione fra giusto e sbagliato, e insiste sulla ragionevolezza e oggettività del principio di utilità. c) L'utilitarismo rifiuta l'idea di Hobbes che l'autorità politica riposi sulla forza. Esso sostiene che al contrario l'autorità politica è fondata sul fatto che il governo opera a favore del bene della società nel suo complesso (a favore del benessere sociale), così come esso è definito dal principio di utilità, che utilitaristi diversi definiranno in modi diversi.

Prima di passare effettivamente a Hume, potrei osservare che egli è solo uno fra molti autori utilitaristi, che saremo in grado di discutere solo in minima parte. L'utilitarismo è stato, e forse è ancora, la tradizione più influente della filosofia morale di lingua inglese, e quella durata più a lungo. Sebbene forse non possa rivendicare alcun autore della statura di Aristotele o di Kant (le cui opere di etica stanno in una classe a parte), considerando la tradizione nel suo insieme, e alla luce della sua portata, della sua continuità, e del sempre maggiore perfezionamento di certe parti della dottrina, l'utilitarismo è forse unico per prestigio collettivo. Esso spazia a partire almeno dagli inizi del diciottesimo secolo fino al tempo presente, ed è stato contrassegnato da una lunga serie di brillanti autori che hanno imparato gli uni dagli altri. Fra questi si trovano Frances Hutcheson, Hume, e Adam Smith; Jeremy Bentham, P.Y. Edgeworth, e Henry Sidgwick, i principali utilitaristi classici; e John Stuart Mill, le cui idee includono molte caratteristiche non utilitaristiche. Di conseguenza, essendosi evoluto costantemente nel corso di quasi tre secoli, l'utilitarismo è probabilmente la tradizione più ragguardevole in filosofia morale.

Occorre tenere a mente che l'utilitarismo, storicamente, è parte di una dottrina della società, e non è semplicemente una dottrina filosofica a sé. Gli utilitaristi erano anche teorici politici e avevano una teoria psicologica. Inoltre, l'utilitarismo ha avuto notevole influenza su alcuni aspetti dell'economia. Questo è spiegato in parte dal fatto che, se si guarda ai più importanti economisti della tradizione inglese prima del 1900 e ai famosi filosofi utilitaristi, si scoprirà che si tratta delle stesse persone; manca solo Ricardo. Hume e Adam Smith erano entrambi filosofi ed economisti utilitaristi, e lo stesso vale per Bentham e James Mill, John Stuart Mill (sebbene non sia certo che questi sia un utilitarista, per le ragioni che discuteremo più avanti) e Sidgwick; ed Edgeworth, sebbene fosse conosciuto principalmente come economista, era una specie di filosofo, o almeno un filosofo morale. Questa sovrapposizione di tradizioni non si interrompe prima del 1900. Sidgwick e il grande economista Marshall erano entrambi nello stesso dipartimento a Cambridge quando decisero di fondare un dipartimento di economia a sé, credo verso il 1896. A partire da quell'epoca c'è stata una divisione, sebbene l'utilitarismo influenzi ancora l'economia, e storicamente l'economia del benessere sia strettamente connessa con la tradizione utilitarista. Comunque, a partire dal 1900 la tradizione si è scissa in due gruppi, cioè gli economisti e i filosofi, che si sono più o meno reciprocamente ignorati, a scapito di entrambi; almeno nella misura in cui gli economisti si occupano di economia politica e della cosiddetta economia del benessere, e i filosofi di filosofia morale e politica. Questa divisione non è facile da rettificare date le esigenze della specializzazione, e molte altre ragioni. È anche molto difficile oggi acquisire una padronanza dei temi di entrambi gli ambiti sufficiente a far sì che una sola persona possa discuterli in modo intelligente.

Naturalmente non ho il tempo per trattare di tutti gli utilitaristi importanti. E quindi parlerò soltanto di Hume e di Mill e cercherò di dare il senso di questa visione alternativa e dell'idea intuitiva sottostante. Per Hume, suggerisco che leggiate *Del contratto originale*, e la *Ricerca sui principi della morale* (1751), con

speciale attenzione alle Sezioni I-V, IX, e all'appendice III (circa 80 pagine dell'edizione di Oxford, e un po' più della metà del tutto).²

Prima di tutto, qualche parola a proposito di Hume come uomo:

- a) Le date: 1711-1776.
- b) Nacque da una famiglia della *gentry* scozzese a Berwick, poco a sud di Edimburgo.
- c) Frequentò l'università di Edimburgo a partire da quando era undicenne, per alcuni anni.
- d) All'età di diciotto anni (1729) gli venne l'idea di scrivere il *Trattato*.
- e) Alcune date significative nella vita di Hume:
 - I) 1729-34: Hume legge e riflette in patria.
 - II) 1734-37: Hume vive in Francia, dove lavora al *Trattato*.
 - III) 1739-40: Il *Trattato* viene pubblicato quando Hume fa ritorno in Inghilterra.
 - IV) 1748, 1751: Pubblicazione delle *Ricerche sull'intelletto umano e Sui principi della morale* (rispettivamente).
 - V) 1748: *Del contratto originale*, che compare nella terza edizione dei *Saggi morali e politici* di Hume come nuovo saggio di tale edizione (tr. it. in *Saggi e trattati morali, letterari, politici ed economici*, Torino, UTET, 1974).

Quale fu l'idea guida del trattato che afferrò l'immaginazione di Hume e lo portò a lavorare su di esso più o meno in isolamento per dieci anni? Possiamo soltanto dedurlo dallo stesso lavoro.

a) La chiave, credo, sta nel sottotitolo: *Trattato sulla natura umana: un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento nei **SOGGETTI MORALI***.

b) Una parola sul significato di "morale": non è lo stesso di oggi, giacché esso includeva la psicologia e i temi relativi alla *teoria sociale*.

c) Anche "sperimentale" è cambiato, poiché è diventato più specifico. Per Hume esso stava a indicare i *metodi della scienza* – *un appello all'esperienza e all'osservazione*, e agli esperimenti mentali e alla teoria. *Newton* era il grande modello, come risulta chiaro dall'introduzione al *Trattato*. Hume ambisce ad *applicare* i suoi

metodi ai temi morali: ossia, ai temi relativi alla comprensione dei principi primi che spiegano (Libro primo) le credenze e la conoscenza umana; (Libro secondo) le passioni umane, cioè le affezioni e le emozioni, i desideri e i sentimenti, il carattere e la volontà; (Libro terzo) i fenomeni umani dei sentimenti morali (in senso più stretto), inclusa la nostra capacità di emettere giudizi *morali* e il modo in cui noi lo facciamo; fino a che punto possiamo essere mossi ad agire da tali giudizi, e così via.

d) Hume affrontò questi temi in modo completamente diverso rispetto a Locke:

I) Locke è come un *giurista costituzionale* che lavori all'interno del sistema giuridico definito dalla legge di natura fondamentale; e Locke sostiene la causa della resistenza alla Corona sotto una costituzione mista all'interno di tale cornice. L'argomentazione procede all'interno del sistema morale della legge di natura fondamentale (LNF); è, per così dire, *giuridica e storica*.

II) La visione di Hume è quella di un *naturalista* che osservi e studi i fenomeni delle istituzioni e delle pratiche umane, e il ruolo dei concetti, dei giudizi e dei sentimenti morali nel dare sostegno a tali istituzioni e tali pratiche, e nel regolare la condotta umana.

III) Hume vuole determinare i *principi primi* che governano e spiegano questi fenomeni, compresi i fenomeni morali – giudizi, approvazione, ecc. Più o meno come Newton aveva determinato i principi primi delle leggi del movimento, Hume mette in luce certe *leggi dell'associazione* come principi primi della conoscenza e delle credenze; e nel *Trattato* egli ricostruisce i giudizi morali come derivanti sostanzialmente dalla nostra capacità di provare simpatia – che nelle ricerche viene sostituita dal principio di umanità. La teoria humeana del “osservatore giudizioso” è una delle idee più importanti della filosofia morale (sarà discussa più avanti nella seconda lezione).

IV) Non possiamo occuparci qui di questi dettagli: il punto da *sottolineare* è che il retroterra e il punto di vista filosofico di Hume sono completamente diversi da quelli di Locke. Egli affronta l'oggetto della morale dal punto di vista di un naturalista che

osserva. Anche quando Hume e Locke stanno discutendo dello stesso tema, lo fanno da punti di vista differenti. In generale essi non stanno cercando di rispondere alle stesse questioni.

2. La critica humeana al contratto sociale di Locke

Adesso passerò alla critica humeana della dottrina del contratto sociale di Locke. Essa compare in almeno un luogo di rilievo – nel saggio di Hume *Del contratto originale*, che apparve nel 1748 nella terza edizione dei suoi *Saggi morali e politici*. Il saggio è diviso in quattro parti. Spesso trovo utile contare i paragrafi: i parr. 1-19 sono la prima parte; i parr. 20-31 sono la seconda; e i par. 32-45, la terza parte, presentano l'argomentazione filosofica di Hume contro il contratto sociale di Locke. E poi i parr. 46-49 sono la conclusione.

Dal modo in cui Hume organizzò il saggio non risulta chiaro dove siano le cesure, e penso potrebbe essere d'aiuto avere una qualche idea preliminare di ciò che vi è contenuto. Nella prima parte, Hume comincia ammettendo che sia la dottrina Tory del diritto divino dei re, sia la dottrina Whig secondo la quale il governo riposa sul consenso del popolo, contengono una qualche verità – ma non, naturalmente, nel modo che intende ciascuna di esse. Le verità che Hume ammette non sarebbe affatto il tipo di verità che vorrebbero i fautori di ciascuna di tali dottrine. Per esempio, riguardo alla dottrina Tory Hume è assolutamente liquidatorio, e in qualche modo deliberatamente offensivo, direi. Egli afferma che la Corona può governare per diritto divino, ma non più di quanto non possa fare un ladro che mi prenda la borsa, giacché tutti poteri derivano dall'essere supremo (par. 3). Questo ovviamente non è detto sul serio, ma suppongo sia inteso a far drizzare le orecchie al lettore nel corso dell'argomentazione.

Hume, quindi, prende in giro la dottrina Whig, la quale, egli dice, suppone “vi sia una sorta di *contratto originale*, con il quale i sudditi si sono tacitamente riservati il potere di resistere al proprio sovrano ogni volta che si trovino oppressi da quella autorità di cui

[...] lo hanno volontariamente investito” (par. 1; tr. it. cit., p. 653). Presumo che il bersaglio, o uno dei bersagli di questa argomentazione di Hume, sia Locke e la sua dottrina del contratto sociale, sebbene Locke non sia effettivamente menzionato quando Hume afferma (par. 4) che se per contratto originale si intende l'origine prima del governo, ad esempio nei boschi e nei luoghi deserti in cui le persone hanno cominciato ad associarsi, allora non si può negare che tutti i governi inizialmente sono fondati su un contratto. Infatti, a quell'epoca le persone erano pressoché eguali per forza fisica e poteri mentali, e la cultura e l'educazione non avevano ancora dato origine all'ineguaglianza. In tali circostanze, dunque, il consenso era necessario all'autorità politica, così come la consapevolezza da parte della gente dei vantaggi che la pace e l'ordine sociale le avrebbero procurato. Però procede dicendo che “questo assenso fu per lungo tempo imperfetto e non poté essere la base di una amministrazione regolare” (par. 5, tr. it. cit., p. 656). In altre parole, l'idea di patto sociale, o di patto originario, per come le presenta Locke, erano al di là della comprensione delle persone dell'epoca. E dal momento che quella è l'epoca in cui è inizialmente sorto il governo, Hume ritiene dunque che la dottrina di Locke – che secondo lui afferma che “gli uomini tuttora nascono uguali e non debbono obbedienza a nessun principe e governo, a meno che non siano vincolati dall'obbligo e dalla sanzione di una promessa” (par. 6; tr. it. cit., pp. 656-7) non è strettamente applicabile, o strettamente accurata, nemmeno nel caso di questa prima origine del governo. Ciò non toglie, dice Hume, che effettivamente essa abbia in sé una qualche verità.

Hume procede quindi a enumerare una lista di obiezioni che secondo lui mostrano che al tempo presente il consenso non può contare come fondamento del governo e come base dell'obbligo. Per esempio, egli afferma che nella maggior parte del mondo la dottrina del contratto sociale non è riconosciuta, e neppure conosciuta. “Troviamo dappertutto principi che considerano come una proprietà i propri sudditi e affermano il loro assoluto diritto alla sovranità, derivato da conquista o dalla successione” (par. 7; tr. it. cit., p. 657). Egli aggiunge che i magistrati metterebbero in galera

i propugnatori delle teorie del consenso come persone pericolose e sediziose, “a meno che i vostri amici non vi abbiano rinchiuso prima come pazzo per aver proposto simili assurdità” (par. 7; tr. it. cit., p. 658) (questa sembra un’osservazione in qualche modo estrema, ma è come lui vede le cose). Se in molti posti tali dottrine non sono neppure accettate, e se oggi nessuno le capisce, come può il consenso essere vincolante? Il suo punto è che se deve avere il genere di effetti che ha secondo Locke, il consenso dovrebbe essere riconosciuto pubblicamente ed essere inteso come la base dell’obbligo politico. Hume non sta escludendo drasticamente tale possibilità. Egli sta semplicemente dicendo che non si tratta delle circostanze presenti. Perciò il consenso non può essere la base del governo o dell’autorità. In ogni caso, come egli afferma nel seguito, il consenso originario, essendo un fatto remoto, cioè “troppo remoto per essere conosciuto dalla attuale generazione” (par. 8; tr. it. cit., p. 658), non può essere vincolante adesso. Infatti i genitori non possono vincolare i loro discendenti fino alle generazioni più remote (par. 8).

Un’altra obiezione avanzata da Hume è che quasi tutti i governi che esistono al presente sono stati fondati sull’usurpazione o sulla conquista (cita Guglielmo il Conquistatore nel 1066), e in ogni caso sono sorti per mezzo della forza e della violenza “senza alcuna pretesa a un consenso favorevole o a una sottomissione volontaria del popolo” (par. 9; tr. it. cit., p. 658). In alcuni casi essi sono sorti per matrimonio, per considerazioni dinastiche, o simili, che trattano il popolo di un paese come parte di una dote o di un’eredità (par. 11). Un’altra obiezione ancora è che le elezioni non hanno un gran peso, giacché sono spesso controllate da un consorzio di poche grandi figure, e l’idea di consenso del contratto sociale, cioè di un consenso originario particolare, non ha alcuna corrispondenza con i fatti (par. 12). E non ci sarebbe differenza neppure nel caso del consenso dato in occasione della rivoluzione del 1688 e del 1689, in base alla visione di Hume. Egli afferma che all’epoca a determinare dove sarebbe risieduta l’autorità politica (par. 15) non fu la nazione di quasi dieci milioni nel suo insieme, ma una maggioranza di circa settecento individui (membri del

Parlamento). Perciò, in conclusione, il consenso ha avuto luogo raramente, e quando viene dato, secondo Hume, è così discontinuo e limitato a così poche persone che non può avere affatto il genere di autorità che gli attribuisce Locke. Anche qui, Hume non menziona Locke per nome.

All'inizio della seconda parte (parr. 20-31) Hume afferma che deve esistere un qualche fondamento del governo che non sia il consenso. Adesso vorrei offrire una ricostruzione schematica di questa argomentazione. Egli non nega che il consenso sia “un giusto fondamento del governo”, e afferma che quando esso ha luogo è “certamente il migliore e il più sacro” (par. 20; tr. it. cit., p. 661). Ma sostiene che, dal momento che è così raro che ne sia effettivamente il fondamento, non può esserne l'unico. Egli afferma che, affinché il consenso sia vincolante e sia un fondamento del governo, devono verificarsi determinate condizioni, e offre una serie di ragioni per cui esse non si verificano. Tanto per cominciare, la dottrina del contratto sociale presuppone una condizione di conoscenza della giustizia e di riguardo per essa che le persone di fatto non hanno. Secondo Hume, questo è chiedere troppo alla natura umana. È chiedere una specie di stato di perfezione che è molto superiore alla nostra condizione passata o presente.

Inoltre, la dottrina del contratto sociale presuppone che la gente creda che il suo obbligo nei confronti del governo dipenda dal suo consenso. Tuttavia non c'è nessun posto in cui il senso comune supponga questa cosa. In realtà le persone pensano che la loro lealtà nei confronti di un certo principe – colui che “dopo un lungo possesso [...] abbia acquisito un titolo, indipendentemente dalla sua scelta o inclinazione” (par. 22; tr. it. cit., p. 663) – sia decisa dal loro luogo di nascita. Ed è assurdo sostenere che il consenso passato è un fondamento rilevante dell'obbligo politico quando le stesse persone che in teoria dovrebbero acconsentire non credono che la lealtà dipenda dai loro accordi (par. 23). Perciò, nel par. 24, un paragrafo spesso citato, e molto efficace, Hume afferma che supporre che un povero contadino possa scegliere liberamente di lasciare il paese quando non conosce nessuna lingua straniera e non ha fondi per andarsene e per iniziare da capo all'estero, è come

supporre che qualcuno, rimanendo su una nave in alto mare, acconsenta liberamente ad essere comandato dal capitano, sebbene sia stato portato a bordo mentre dormiva, e per andarsene dovrebbe saltare fuori e annegare. Così, ciò che Hume sta dicendo è che supporre che i contadini o altri lavoratori – chiunque tranne forse le poche centinaia che determinano la forma di regime – acconsentano in un qualche modo che sia vincolante, sarebbe come dire che la persona che è stata portata a bordo della nave mentre dormiva aveva dato il suo consenso ad essere a bordo. Il caso più plausibile di consenso passivo o tacito, pensa Hume, è quello che vincola uno straniero quando si insedia in un paese di cui conosce già bene il governo e le leggi. In questo caso, secondo Hume, sebbene la lealtà sia più volontaria di quella di un suddito originario del posto, in realtà il governo si aspetta di meno da essa e ne dipende di meno (par. 27).

Hume afferma al par. 28 che se una generazione morisse in blocco, e un'altra prendesse il suo posto come un gruppo nel medesimo istante, arrivando di colpo all'età della ragione con abbastanza lumi da scegliere il proprio governo, allora per consenso generale potrebbe istituire la propria forma di società civile senza badare ai precedenti. Ma le condizioni della vita umana non sono queste, e se si guarda alle sue circostanze, nelle quali "ogni ora un uomo lascia il mondo e un altro vi entra", si può capire che è impossibile che ad ogni generazione si dia un nuovo consenso che sia anche minimamente effettivo. Per poter raggiungere la stabilità (una necessità, per il governo), "è necessario [...] che i nuovi nati si adeguino alla costituzione stabilita" e non facciano "violente innovazioni" (par. 28; tr. it. cit., p. 664).

Infine, Hume osserva che affermare che "ogni governo legittimo nasce dal consenso del popolo" implica che "gli facciamo [al governo] più onore di quanto ne meriti o persino se ne aspetti e desideri da noi" (par. 30; tr. it. cit., p. 666).

A partire dal par. 31, Hume introduce quella che chiamerò "critica filosofica" della dottrina di Locke. Egli inizia distinguendo fra i doveri naturali, come ad esempio il dovere di amare i propri figli, di gratitudine nei confronti dei benefattori ecc., e i doveri che

sono fondati su un senso di obbligo – ossia, doveri che presuppongono il riconoscimento degli interessi e dei bisogni generali della società e l'impossibilità di una vita sociale ordinata qualora tali doveri siano trascurati. Egli chiama questi ultimi "doveri artificiali". Il termine "artificiale" è ovviamente cambiato dal tempo di Hume. Allora era un termine che stava a indicare un artificio della ragione, e che comunicava l'idea che tali doveri fossero razionali in un senso importante. Quando Carlo II entrò la prima volta nella cattedrale di St.Paul dopo che era stata ricostruita in base al progetto di Christopher Wren in seguito all'incendio, Wren stette vicino a lui sotto la cupola aspettando con grande apprensione di vedere che cosa Carlo avrebbe detto. Fu molto sollevato quando Carlo guardò in su e disse che era "impressionante e artificiale" – il che oggi non è un gran complimento, ma allora significava "qualcosa che ispira reverenza" e "razionale".

Fra i doveri artificiali ci sono a) quelli di giustizia, cioè la considerazione per la proprietà degli altri; b) la fedeltà, cioè mantenere le promesse; e c) il dovere civico di lealtà nei confronti del governo. L'argomentazione filosofica di Hume contro Locke, qui, è che questi doveri, di giustizia, fedeltà e lealtà, sono spiegati e giustificati dalla nozione di *utilità*, cioè in riferimento agli "interessi generali o le necessità della società" (particolarmente rilevanti qui sono i parr. 35-38 e 45). Se i doveri di giustizia e di fedeltà non fossero generalmente riconosciuti e onorati dai membri della società, allora secondo Hume la vita sociale ordinata sarebbe impossibile: "non è possibile che la società si conservi senza l'autorità dei magistrati" (par. 35; tr. it. cit., p. 668). Questa è la spiegazione filosofica fondamentale, secondo lui, di questi doveri. Così è del tutto privo di senso, secondo Hume, cercare di giustificare o di spiegare la nostra lealtà al governo facendo appello al dovere di fedeltà, o a quello di mantenere le promesse, cioè in riferimento a un qualche patto sociale presunto o effettivo basato sul consenso degli individui. Infatti, se si domanda loro perché dovremmo onorare un qualsiasi patto o accordo che abbiamo fatto, o trattare il consenso individuale come vincolante, Hume sostiene che non c'è alcuna alternativa se non fare ricorso al principio di

utilità come spiegazione. Quindi, quando ci vengono chieste le ragioni della nostra lealtà nei confronti del governo, invece di fare la mossa non necessaria di appellarci al principio di fedeltà nei confronti di un presunto contratto, perché non ci appelliamo direttamente al principio di utilità? Dal punto di vista della giustificazione filosofica non si guadagna nulla a fondare il dovere di lealtà sul dovere di fedeltà. In questo senso, si potrebbe dire che Hume considera la dottrina del patto sociale di Locke come un inutile artificio, che inoltre tende a occultare il fatto che la giustificazione di tutti i doveri deve fare appello alle necessità generali della società, o ciò che Hume in altri contesti chiama “utilità”.

La conclusione di Hume, quindi, è che come dottrina filosofica il contratto sociale è non solo implausibile e contraddittorio rispetto al senso comune, giacché va contro tutti i generi di credenze che le persone effettivamente hanno, e contrario all'opinione politica diffusa, come ha sostenuto nelle parti precedenti del saggio, ma è anche superficiale, in quanto non riesce a portare alla luce ciò che deve essere la base reale dell'obbligo politico, cioè le necessità e gli interessi generali della società.

Alla fine del saggio, al par. 48, Hume osserva che nella morale è impossibile trovare qualcosa di nuovo, e che le opinioni che sono nuove quasi sempre sono false. Egli ritiene che nelle questioni morali ad essere decisiva sia l'opinione e la pratica generale del genere umano, quando esiste. Egli afferma che “non ci si devono attendere nuove scoperte su queste questioni” (tr. it. cit., p. 675). In altre parole, egli vede la dottrina di Locke, che trova storicamente inaccurata, come una dottrina di nuova invenzione, che quindi va contro la pratica dell'opinione generale del genere umano.

Che valutazione dobbiamo dare della critica di Hume a Locke? Tale critica è potente e convincente, o in ogni caso altamente plausibile sotto molti aspetti, ma debole sotto altri. Ritengo che si possa dire che il saggio di Hume (e il saggio posteriore di Bentham, sebbene Bentham dica essenzialmente la stessa cosa che dice Hume) fu storicamente molto influente nell'indebolire la dottrina del contratto sociale. Almeno in Inghilterra, tende a non esserci

alcuna dottrina analoga che faccia seguito a quella di Locke. A giudicare da questo, il saggio di Hume fu storicamente molto efficace.

Hume, tuttavia, sembra leggere Locke come se dicesse che la nostra lealtà nei confronti del governo così come esso esiste *adesso* dipende dal consenso originario, o da un patto originario, di alcune generazioni or sono, e che è questo consenso che ci vincola adesso. Ma Locke in realtà non dice questo. Egli non crede che il consenso degli antenati possa vincolare i discendenti, e lo dice esplicitamente nel par. 116 del *Secondo trattato*: “per ogni impegno preso o promessa fatta in proprio si contrae un obbligo; ma *non c’è patto* con cui si possano vincolare i propri figli e discendenti”. Ciascuna persona, pensa Locke, nasce nella libertà naturale, persino adesso. E noi possiamo abbandonare questa condizione solo per mezzo delle nostre azioni una volta raggiunta l’età della ragione. Così Hume trascura la nozione lockeana di ciò che chiamo “consenso di adesione”, da distinguere dal “consenso originario”.

Anche qui Hume non nota la differenza che c’è in Locke fra il consenso espresso e il consenso passivo o tacito, un’altra distinzione che è importante. Locke dice che chiunque abbia acconsentito attraverso un accordo reale ad essere suddito di un governo deve rimanere tale; invece, coloro che si sottomettono a un governo semplicemente perché posseggono e godono di terre sotto la sua tutela (consenso tacito), riacquistano la libertà di aderire a un altro governo se non posseggono più la terra e non ne godono più. Essi possono obbedire alle leggi e riceverne la tutela, ma non sono effettivamente membri dello Stato, a meno che non siano entrati a farne parte per consenso espresso (par. 119-122).

Un aspetto ancora più importante e più fondamentale della dottrina di Locke che Hume non riesce a vedere, o almeno di cui non tiene conto della sua argomentazione, è che essa consta di due parti. Parlando del criterio del contratto sociale di Locke, ho accennato al fatto che una sua parte, cioè la prima parte, dice che per essere legittima una costituzione deve essere tale per cui ciascuna persona avrebbe potuto aderirvi per contratto a partire da uno stato di eguale giurisdizione politica. Ho discusso ciò che

comporta tale nozione di adesione per contratto – una nozione che ovviamente non è molto precisa, ma è un elemento importante della dottrina di Locke, che non può essere trascurato.

L'altra parte del suo criterio del contratto sociale si occupa della questione di quando una costituzione legittima e vigente vincoli degli individui particolari, che sono quindi cittadini e sudditi del regime in senso pieno. Locke discute qui il consenso di adesione, e pone la distinzione, discussa innanzi, fra il consenso espresso e il consenso passivo. Ma il punto importante è che, se questo consenso di adesione deve essere vincolante, deve darsi che la forma del regime sia legittima (in base alla prima parte del criterio del contratto sociale). Locke ci tiene a dire che le promesse estorte per mezzo di una forza superiore sono invalide. Lo dice nei parr. 176, 186, 189, e 196 del *Secondo trattato*. Presumo che egli direbbe lo stesso nel caso di regimi illegittimi. Il consenso passivo, o persino quello espresso, se per così dire sono coatti, ricadono sotto le stesse osservazioni che egli fa in quei paragrafi sulle promesse.

Occorre aggiungere, come parte integrante della dottrina di Locke, che gli individui hanno un *dovere naturale* di dare sostegno a un regime legittimo quando esso esiste e sta funzionando efficacemente. Questo dovere, si potrebbe dire, deriva dalla legge di natura fondamentale e non dipende dal consenso di nessuno. Nella sua teoria della rivoluzione, quando spiega come ci si possa opporre alla Corona, Locke dice che rovesciare o alterare una costituzione giusta è uno dei più grandi crimini che si possano compiere. Presumo che perché questo sia giustificato si debba fare un appello implicito alla legge di natura fondamentale. Perciò sto supponendo che per Locke, se si ha un regime giusto, allora esiste un dovere ad osservare le sue leggi che *tutti* hanno, *indipendentemente* dal fatto che abbiano acconsentito; questa è una conseguenza della legge di natura fondamentale.

Vediamo allora come Locke spiega il fatto che il popolo inglese in un dato momento possa essere vincolato a un regime esistente, anche nel caso in cui esso abbia tratto origine dalla forza e dalla violenza in un qualche momento del passato. Locke è in grado di

spiegarlo. La sua teoria sarebbe che il regime presente è legittimo se ha una forma che avrebbe potuto essere oggetto di un libero accordo a partire da una posizione di eguale diritto, anche se in realtà esso ha raggiunto la sua forma presente quasi per caso o attraverso una serie di mutazioni nel corso del tempo. Se ora esso ha la forma corretta – una forma che potrebbe essere oggetto di contratto – allora le persone sono vincolate individualmente ad esso in virtù del loro dovere naturale di dare sostegno a un regime legittimo, che deriva dalla legge di natura fondamentale.

Se tutto questo è corretto, allora la vera questione sostanziale di rilievo fra Locke e Hume è se la dottrina del contratto sociale di Locke, applicata alla forma di un regime politico, ed essendo un criterio che è ipotetico, individuerrebbe come retta e giusta esattamente la stessa famiglia di regimi politici o di costituzioni che sarebbero selezionati dall'idea humeana della necessità e dell'interesse generali della società, o, in altre parole, dalla sua nozione di utilità. Il criterio del contratto sociale di Locke, ossia la sua prima parte, porta a considerare legittime le stesse forme di regime del principio di utilità di Hume? Oppure sarebbero differenti? Questo è un modo di concepire quale sia il vero motivo del contendere fra di essi. E Hume non discute mai veramente questa questione. In effetti, Hume non sembra neppure essere consapevole di questo problema fondamentale. Hume è molto efficace quando critica la nozione di consenso di adesione degli individui che fa parte della teoria generale dell'obbligo politico di Locke. O almeno penso che si possa prendere in considerazione che sia tale. Ma Hume non discute mai realmente se il criterio lockeano dell'accordo a partire da uno stato di eguale diritto e il suo criterio del vantaggio generale portino a considerare legittime le stesse forme di regime. A prima vista questi criteri sembrano del tutto diversi. Certamente essi non significano la stessa cosa, e perciò si potrebbe assumere che essi porterebbero ad esiti differenti. O almeno si può assumere che essi siano criteri differenti a meno che non si dia un'ampia argomentazione in senso contrario e una spiegazione di entrambe le visioni, incluso che cosa sia veramente la nozione di utilità. Considereremo questo punto nella prossima

lezione. Nel frattempo, dovrete chiedervi se questi due criteri di un regime legittimo siano la stessa cosa o meno, o se la nozione di eguale diritto non porti a esiti diversi rispetto alla dottrina dell'utilità di Hume.

¹ Queste due lezioni su Hume sono tratte da trascrizioni dei nastri registrati delle lezioni tenute il 4 e l'11 Marzo 1983 per il corso di Rawls sulla filosofia politica moderna all'Università di Harvard. Sono stati aggiunti passi utili tratti dagli appunti per le lezioni scritti a mano da Rawls [N.d.C.].

² Gli appunti delle lezioni di Rawls riportano a questo punto il seguente paragrafo. Le lezioni su Sidgwick alle quali si fa riferimento qui sotto si trovano nell'appendice a questo volume [N.d.C.].

"I miei scopi qui sono limitati: mi concentrerò interamente su ciò che definisco come la *Tradizione storica*, e distinguerò tre varianti dell'utilitarismo: a) quella di *Hume*, che discuterò oggi e la volta prossima...

b) Quindi considererò la linea *classica* di Bentham-Edgeworth e di Sidgwick.

c) Infine, J.S.Mill.

Il nostro compito consiste nel metterle in relazione in qualche modo man mano che procediamo".

HUME II

L'utilità, la giustizia, e l'osservatore giudizioso

1. Osservazioni sul principio di utilità

Come stavo dicendo nell'ultima lezione, la questione realmente sostanziale fra Hume e Locke che attrae la mia attenzione quando leggo il saggio *Del contratto originale* è se la dottrina del contratto sociale di Locke, quando è applicata come un criterio alla forma di un regime politico, individui come legittima o giusta la stessa famiglia di costituzioni o di regimi che sarebbe individuata dal principio di utilità di Hume.¹ Hume, come accennavo, non discute mai di questo problema fondamentale, e anzi non sembra mai esserne consapevole. Inoltre, in questo saggio la sua teoria dell'utilità è estremamente vaga; essa indica semplicemente gli interessi e le necessità generali della società.

Ora, in un certo senso, il criterio di Locke includerebbe tale principio. Ossia, se le persone passano dallo stato di natura alla società politica per consenso, senza alcuna coercizione, ecc., allora si è portati a supporre che tali accordi, stipulati liberamente, includano il principio generale di Hume e promuovano gli interessi generali della società. Perciò potrebbe venire da chiedersi: “ma allora dove sta la differenza”?

Si ricordi che nel sistema lockeano del cambiamento istituzionale a partire dallo stato di natura c'è una serie di impegni ai quali le persone razionali acconsentono liberamente e volontariamente. Ciascuno di questi cambiamenti, nella visione di Locke, sarebbe collettivamente razionale, salvo incidenti, catastrofi, o cose del genere. Perciò stiamo assumendo una specie di processo

idealizzato di tali accordi contrattuali. Chiaramente Locke sta assumendo che sia stato collettivamente razionale per ciascuno acconsentire, ad esempio, all'introduzione della moneta e di molti altri cambiamenti che si verificano. Perciò, a partire dallo stato di natura, uno Stato ben ordinato dotato di un regime legittimo, nella visione di Locke, deve migliorare la situazione di ciascuno rispetto innanzitutto allo stato di natura, e poi a ciascuno degli stadi successivi. Quindi, il regime di Locke sembrerebbe soddisfare la condizione di Hume di rispondere agli interessi e alle necessità generali della società. Perciò entrambi i principi, sia quello di Hume sia quello di Locke, sono formulati in maniera abbastanza vaga e generale da far sì che sia difficile dire se e sotto quegli aspetti essi siano destinati a divergere. Tuttavia, come accennavo prima, sicuramente essi non vogliono dire la stessa cosa, e si potrebbe osservare che il loro fondamento ultimo è molto diverso.

Si supponga di attribuire un senso più ristretto al principio di utilità, e di interpretarlo come se esso dicesse che un regime è legittimo se, e solo se, di tutte le forme di regime che potrebbero essere possibili, o che sono disponibili in un dato momento o una data epoca storica, esso è il regime che ha maggiori probabilità di portare a, o ha maggiori probabilità di produrre, la più grande somma netta di benefici sociali (potremmo anche usare il termine "utilità sociale"), almeno sul lungo periodo.

Stiamo immaginando che in qualche modo si possa definire la nozione di "somma dei benefici sociali". Invece di parlare degli "interessi e necessità generali della società" di Hume, abbiamo introdotto la nozione della maggiore somma netta di benefici, sia presenti sia futuri. Questo equivarrebbe alla visione di Locke o no? Di nuovo, non suona come la stessa cosa. Si prenda il caso che più interessa a Locke nel *Secondo trattato*, ossia il caso dell'assolutismo monarchico, o il governo arbitrario della Corona sotto una monarchia mista. Locke voleva escludere che tale regime fosse mai legittimo, e il suo argomento è costruito in vista di tale scopo. Egli sostiene che tale forma di regime non potrebbe essere oggetto di accordo. Il principio di utilità, per come l'abbiamo formulato adesso, permette l'assolutismo monarchico o no? Si potrebbe dire

che in effetti lo permette, ma ciò richiederebbe una lunga argomentazione. Dipenderebbe dalle circostanze e dalle varie contingenze, e non è affatto ovvio che l'assolutismo monarchico sarebbe escluso, né che sarebbe permesso.

L'ultima volta ho accennato al fatto che verso la fine del saggio *Del contratto originale*, quando argomenta contro Locke, e assume che il ricorso alle promesse di Locke non sia necessario, Hume si limita a negare ciò che Locke asserisce. Non prende in considerazione la possibilità di usare il contratto sociale come banco di prova della forma di un regime. Più o meno allo stesso modo, a sua volta Locke si limita a negare ciò che Filmer asserisce (si veda la prima lezione su Locke a proposito di Filmer). Locke sta assumendo che la nozione di contratto, di promessa, e altre nozioni non debbano essere derivate dalla nozione della legge di natura fondamentale, o almeno egli non compie alcun tentativo di derivarle da essa. Così, anche qui abbiamo un caso in cui non c'è veramente un confronto fra le due visioni al livello più fondamentale.

Ora, prima di dire altre cose su Hume, vorrei cercare di specificare la visione utilitarista in modo tale da far sì che i suoi principi sembrino avere almeno più precisione della generica espressione humeana "interessi generali o le necessità della società". Per farlo considererò l'utilitarismo nel senso classico dei principi associati a Bentham, Edgeworth e Sidgwick.

L'idea fondamentale è che si procede a definire una nozione del bene che è indipendente da una nozione di giusto. Cioè, si introduce una nozione di bene ad esempio come piacere, o assenza di dolore, o un qualche genere di sensazione piacevole, o come realizzazione dei desideri, o come soddisfazione degli interessi degli individui. Se si vuole, si può idealizzarlo e dire che il bene è la soddisfazione degli interessi razionali, o delle preferenze razionali, degli individui. Quando dico che ciò è indipendente dalla nozione di giusto, intendo dire che possiamo spiegare la nozione di piacere, o di assenza di dolore, o di sensazione piacevole, o la nozione di realizzazione o soddisfazione dei desideri, o la nozione di soddisfazione delle preferenze razionali, possiamo introdurre e

spiegare tutte queste nozioni senza dire nulla su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Possiamo introdurle indipendentemente da qualsiasi nozione che sarebbe intuitivamente caratterizzata come attinente al giusto e all'ingiusto. Così, se si dice che si vuole massimizzare la soddisfazione dei desideri, allora ciò significa che si includeranno tanto i desideri malvagi quanto quelli buoni. Relativamente a quali possano essere tali desideri non ci sarebbe alcun vincolo derivante dalla nozione di giusto e ingiusto.

Il primo passo, dunque, consisterebbe nell'introdurre la nozione di bene in via indipendente; e il passo successivo consisterebbe nel definire il giusto come ciò che massimizza il bene. Per poter arrivare a una visione utilitarista tradizionale, l'idea di bene dovrebbe prendere la forma che ho indicato: cioè, dovrebbe consistere nel piacere, o nella soddisfazione dei desideri, o nella soddisfazione delle preferenze razionali. Se si introduce un'altra nozione di bene, come ad esempio quella di perfezione umana, o di eccellenza umana, o qualcosa del genere, allora non avremo una visione utilitarista tradizionale, ma ciò che potremmo chiamare una visione perfezionista.

Se si prende il principio di utilità e lo si applica alle istituzioni sociali, si otterrà qualcosa del genere: che tali istituzioni sono rette e giuste a patto che massimizzino il bene, inteso in senso utilitarista come piacere, o come soddisfazione dei desideri, laddove viene sommato il bene di tutti gli individui della società, sia presenti sia futuri. Si comincia dal tempo presente, considerando come potrebbero essere le istituzioni presenti, e sommando il bene di tutti gli individui in questo modo. Si osservi che secondo questa maniera di vedere le cose non è previsto alcun principio di eguaglianza, e non è compreso alcun principio di distribuzione, cosicché non c'è alcun vincolo sul modo in cui il bene può essere distribuito, e non è implicata alcuna idea di giusto. Si sta semplicemente cercando di massimizzare tale somma. Questo è il modo in cui è inteso l'utilitarismo in quella che definisco la "dottrina Bentham-Edgeworth-Sidgwick" (sebbene si possa descrivere ancora meglio la loro visione includendovi una caratterizzazione più edonistica della nozione di bene). Quando

più avanti arriveremo a Mill, cercherò di capire se il suo principio di utilità rientri in questa visione dell'utilitarismo, o se egli non ne abbia una nozione più complessa, come credo.

2. *La virtù artificiale della giustizia*

Adesso diamo una rapida occhiata agli scopi di Hume nella *Ricerca sui principi della morale* (1751; tr. it. in *Saggi e trattati morali letterari politici e economici*, cit.), così come sono enunciati nella Sezione I, per poi passare alla teoria humeana della virtù artificiale della giustizia (nella Sezione III, nella terza appendice, e in altri luoghi). Per riassumere la Sezione I: nei parr. 1-2 Hume afferma che le distinzioni morali sono reali e sono quello che facciamo quando emettiamo dei giudizi, e che questo è un fatto che non può essere negato sul serio. Nei parr. 3-7 egli formula tre coppie di alternative che spiegano questo fatto implicato nelle controversie presenti, e quindi nel par. 8 egli anticipa la propria dottrina, che accetta la seconda alternativa in ciascuna delle tre coppie. Nel par. 9, poi, egli discute la propria teoria della morale come studio sperimentale (o empirico – ossia ciò che oggi chiameremmo una specie di psicologia).

La visione di Hume, così come è delineata nei parr. 3-7 e 8, è la seguente: I) Primo, le distinzioni morali non sono conosciute e applicate alle cose dalla sola *ragione* (*contra* Cudworth e Clarke; cfr. la nota 12 di Hume nella terza Sezione, par. 34). Al contrario, esse dipendono da un particolare *sentimento*. II) Più specificamente, riconosciamo le distinzioni morali, e abbiamo la capacità di applicarle, non attraverso argomentazioni deduttive, induttive o probabilistiche, ma in virtù di un *senso interno*. I giudizi morali esprimono la risposta della nostra sensibilità morale alla consapevolezza di certi fatti da un certo punto di vista. III) Inoltre, noi concordiamo sui nostri giudizi morali non perché in quanto esseri razionali e intelligenti ne afferriamo la verità, come afferriamo ad esempio la verità degli assiomi della geometria (come sostenevano Cudworth e Clarke). Al contrario, concordiamo sui

nostri giudizi morali perché condividiamo la stessa sensibilità morale.

Ora, a commento di tutto ciò: primo, nel *Trattato sulla natura umana* (1740; tr. it. Milano, Bompiani, 2001) Hume aveva spiegato le operazioni della nostra sensibilità morale attraverso una complicata teoria della simpatia, avanzata nel secondo libro di tale opera. Nella *Ricerca*, però, egli usa invece il “principio di umanità”. Se ne veda la spiegazione nella quinta Sezione, par. 17, nota [discuteremo più avanti del principio di umanità]. Secondo: nel primo caso la teoria humeana della nostra sensibilità morale è *epistemologica*. Essa spiega come conosciamo e applichiamo le distinzioni morali. La spiegazione di come siamo *motivati* ad agire a partire da queste distinzioni, o in base ad esse, è un'altra questione. Perciò occorre distinguere il problema della conoscenza e di come arriviamo a conoscere le distinzioni morali dal problema della motivazione e di ciò che ci motiva ad agire sulla base delle distinzioni morali. Hume è interessato principalmente alla prima domanda.

Ora vorrei passare alla teoria della giustizia di Hume e dire alcune cose su di essa, e confrontarla con la visione di Locke. Hume discute la giustizia nel *Trattato sulla natura umana*, Libro III, Parte II, “Giustizia e ingiustizia”, e anche nel suo libro successivo, la *Ricerca sui principi della morale*, Sezione III, “Della giustizia”. Il modo in cui Hume usa il termine “giustizia” deve essere compreso attentamente, giacché non lo usa in un senso odierno. Egli sta parlando dell'ordine e della struttura fondamentale della società civile, e in particolare dei principi e delle regole che specificano il diritto di proprietà. Ciò che Hume chiama “virtù” sono qualità del carattere umano e disposizioni delle persone a comportarsi e ad agire in un certo modo. La giustizia come virtù è la disposizione delle persone a comportarsi bene e a rispettare le regole che definiscono la proprietà e le altre regole che fanno da contorno alla nozione di proprietà. Egli usa il termine “giustizia” in un senso piuttosto ristretto. È solo una virtù fra tante, molte delle quali sono quelle che egli chiama “virtù naturali”, che funzionano per istinto. La giustizia è forse la più importante, assieme alla fedeltà e all'integrità, di quelle che Hume chiama “virtù artificiali”: quelle

che “producono piacere e approvazione”.²

I principi di giustizia di Hume sono in effetti principalmente principi per la regolamentazione della produzione economica e della competizione fra i membri della società civile nel perseguimento dei loro interessi economici. Le regole fondamentali della competizione, nella visione di Hume, essenzialmente risultano essere tre.

Innanzitutto c'è un principio relativo alla *proprietà privata*, e questo richiede molto approssimativamente che a ciascuno venga permesso di godere indisturbato di ciò che possiede propriamente. Per poter definire “possedere propriamente” bisogna introdurre una serie di altre regole che specificano i diritti di proprietà. Nel *Trattato* Hume discute una serie di regole di questo tipo, attinenti al possesso presente, all'occupazione, alla prescrizione (o possesso inveterato), all'accessione e alla successione, e queste regole entrano in gioco in certe circostanze.³ Per esempio, nel caso in cui il proprietario muoia, per evitare controversie su chi debba entrare in possesso della proprietà devono esserci delle regole sull'eredità e simili.

La seconda regola di giustizia ha a che fare con il *commercio e gli scambi* di proprietà, e l'idea è che esistono dei diritti di proprietà che possono essere trasferiti a certe condizioni.⁴ L'idea fondamentale è che il trasferimento può avere luogo solo per consenso. Hume considera questo secondo principio come necessario affinché il possesso della proprietà all'interno della società possa essere continuamente riaggiustato nel corso del tempo a seconda dei vari interessi e delle abilità degli individui, e dei vari usi migliori che essi sono in grado di farne. Perciò bisogna permettere gli aggiustamenti e i trasferimenti del possesso della proprietà nel corso del tempo.

Il terzo principio fondamentale di Hume riguarda i *contratti* e il mantenimento delle *promesse*.⁵ Egli lo pensa come più generale e inclusivo del secondo, che ha a che fare con il commercio e gli scambi, sebbene in un certo senso includa anche questi. Esso include gli accordi di ogni genere, compresi gli accordi su adempimenti futuri.

Adesso abbiamo questi tre principi, che Hume pensa come principi di giustizia. Il primo, si potrebbe dire, vede la società sotto forma di associazione di proprietari, il secondo la vede sotto forma di mercato, e il terzo sancisce il principio generale del contratto e delle promesse. Hume ritiene che, presi assieme, questi principi regolino e specifichino le regole della competizione economica e della produzione fra i membri della società, e che costituiscano le norme fondamentali delle relazioni economiche fra i membri della società. Così, si può dire che una persona giusta, nella visione di Hume (egli pensa alla virtù come a una qualità delle persone – essa si ritrasferisce, si potrebbe dire, dalle istituzioni alle persone) è qualcuno che è disposto ad osservare queste regole fondamentali. Hume assume nel corso di tutta la sua discussione che le istituzioni sociali soddisfino effettivamente il suo principio di utilità, per quanto lato e generale esso possa essere. In altre parole, sulla base del presupposto che le istituzioni soddisfino di fatto tale principio, Hume pensa allora alla persona giusta come a qualcuno che è disposto ad osservare queste regole fondamentali. Egli prosegue affermando “la giustizia è una virtù artificiale” ed è basata sulla convenzione, in un senso che spiegherò più avanti.

Nella III Sezione del *Ricerca sui principi della morale*, quando Hume parla della giustizia, la sua tesi è che l'*utilità pubblica* (questa è un'altra espressione, credo, per indicare gli interessi generali della società – egli usa diversi termini differenti, e il suo linguaggio è molto approssimativo) è l'unica fonte della giustizia, e la riflessione sulle sue conseguenze è il solo fondamento dei suoi meriti. Questo in teoria dovrebbe essere in contrasto con il caso delle virtù naturali, nel quale l'utilità pubblica costituisce forse un fondamento del loro merito, ma certamente non è l'unico.

Ciò che questa tesi significa per Hume è che le istituzioni della giustizia (che riassumerò come proprietà, trasferimento e contratto) non esisterebbero, o non sarebbero osservate, se le persone non riconoscessero la loro utilità pubblica, e se le persone non avessero la percezione che queste istituzioni sono nel loro interesse generale. Ritengo che Hume stia dicendo che non approveremmo queste istituzioni a meno che non riconoscessimo

che come sistema generale di regole pubblicamente riconosciute e generalmente osservate da tutti, o in ogni caso dalla maggior parte delle persone, queste istituzioni hanno delle conseguenze sociali benefiche e servono al bene pubblico.

Come ho accennato nell'ultima lezione, Hume chiama la giustizia una "virtù artificiale" perché è una disposizione ad osservare un sistema generale di regole riconosciuto come volto al bene pubblico. Tale sistema di regole è esso stesso, per così dire, un artificio della ragione, e questo è ciò che il termine "artificiale" significava all'epoca. Un artificio della ragione era qualcosa che poteva essere compreso per mezzo della ragione e in nessun altro modo. Inoltre, il riconoscimento che questo sistema generale di regole ha queste conseguenze per il bene generale è esso stesso qualcosa che richiede l'uso della ragione.

Vorrei fare un'altra osservazione, mettendo a confronto la virtù artificiale della giustizia con una virtù naturale come la benevolenza. L'idea è che in un atto individuale di benevolenza – essere gentili nei confronti di qualcuno, come ad esempio quando si è amorevoli nei confronti dei bambini, o nei confronti di persone che hanno bisogno del nostro aiuto – non richiede che si concepisca un sistema generale di regole. È qualcosa che siamo spinti a fare perché riconosciamo che un singolo individuo ha bisogno del nostro aiuto. Non implica una qualche concezione del bene sociale allo stesso modo in cui lo fanno le regole della proprietà, né dipende da un'idea di come sistemi generali di regole sono destinati a produrre il bene sociale.

Un punto ulteriore è che, a differenza delle virtù naturali come la benevolenza, il bene pubblico che deriva dalle regole sulla proprietà, sul trasferimento e sul contratto, che sono tutte considerate come sistemi di regole pubbliche, dipende essenzialmente, nella visione di Hume, dal fatto che esse siano osservate anche quando, in un singolo caso, può sembrare che obbedire alle regole faccia più danno che bene. Ciò non varrebbe nel caso di una virtù naturale come la benevolenza. La caratteristica peculiare delle regole della proprietà sta nel fatto che dobbiamo aderire ad esse in quanto sistemi pubblici di regole anche quando

in certi casi particolari, a dispetto del fatto che sono progettate nel migliore dei modi possibili, esse richiederanno tuttavia di fare cose che possono sembrare dannose. Per esempio, le regole della proprietà possono richiedere che dei pitocchi, che magari non sono disposti o capaci ad usare produttivamente la loro proprietà, tuttavia abbiano il diritto di conservarla. Oppure, nel caso dell'eredità: le regole individuano chi erediterà la proprietà, anche se può sembrarci che la persona che la eredita non possa usarla in modo produttivo o non lo farà, o magari pensiamo che sia malvagia o immeritevole e che non dovrebbe entrarne in possesso. Tuttavia, nella visione di Hume, i benefici del sistema della proprietà possono essere ottenuti solo se queste regole generali sono mutuamente riconosciute come le regole che si applicano a ciascuno, e solo se le osserviamo più o meno inflessibilmente, anche quando, in casi particolari, le nostre azioni sembrano causare più danno che bene.

Così, nella visione di Hume il retroterra sociale generale di una virtù artificiale è più o meno il seguente: *primo*, esiste un sistema di regole istituzionali generali che definiscono i trasferimenti di proprietà e i contratti, ed egli vede questo sistema di regole come un artificio della ragione. La *seconda caratteristica* è che è pubblicamente riconosciuto dai membri della società che questo sistema di regole promuove il bene pubblico e l'interesse e le necessità generali della società, e inoltre questo riconoscimento da parte dei membri della società è esso stesso opera della ragione. Con "pubblicamente riconosciuto" intendo dire che ciascuna persona riconosce che il sistema di regole è a vantaggio generale della società, e ciascuno riconosce che anche gli altri lo riconoscono, e così via.

Un *terzo* punto è che i benefici di questo sistema generale di regole istituzionali dipendono, come ho appena detto, dal fatto che esso sia osservato inflessibilmente, anche in casi particolari in cui può apparire dannoso farlo, o in cui sembrano esserci alternative migliori rispetto all'osservanza delle regole esistenti. Ritengo che la visione di Hume sia che il non seguirle, o il vederle in modo troppo flessibile, significherebbe mettere a rischio le aspettative legittime –

metterebbe a repentaglio l'affidabilità che comporta l'essere in grado di poter far conto su ciò che le altre persone faranno. Affinché il comportamento sociale sia affidabile e prevedibile, è necessario avere certi sistemi generali di regole tali per cui si possa far conto sul fatto che siano inflessibilmente seguiti. Si possono permettere certi tipi di eccezione (ad esempio per evitare un disastro imminente) e fino a un certo punto si possono permettere delle regole complicate. Tuttavia, nella visione di Hume, c'è un limite al grado in cui è possibile farlo.

Infine, il *quarto* punto è che la disposizione ad essere giusti è una qualità del carattere per cui si aderisce a queste regole con il grado appropriato di inflessibilità, *a patto che gli altri* membri della società abbiano una intenzione manifesta di osservarle anche loro. E Hume crede che una volta che abbiamo compreso da dove vengono queste regole, allora, date le leggi della psicologia umana e simili, per le persone è normale avere la *disposizione ad essere giuste*.

Richiamo la vostra attenzione sul fatto che verso la fine dell'ultima Sezione della *Ricerca sui principi della morale* (Sezione IX, Parte II) Hume parla di un "furfante scaltro" che, per il proprio vantaggio, si concede delle eccezioni a queste regole. Hume non gli rivolge alcuna argomentazione basata sull'interesse. Considera semplicemente una tale persona come qualcuno che non è motivato allo stesso modo della maggior parte di noi, e che non si offende al pensiero di essere qualcuno che agisce iniquamente, o ingiustamente, o che agisce per così dire da *free rider* rispetto al sistema di regole.

Vi invito a leggere la terza appendice del saggio, "Alcune ulteriori considerazioni intorno alla giustizia". È molto istruttiva riguardo a com'è fatta la nozione humeana di virtù artificiale. Si faccia attenzione qui al senso in cui egli afferma che la giustizia è basata sulla "convenzione", intesa come un "senso del comune interesse".⁶ Per illustrare ciò che ha in mente quando afferma che *la giustizia è basata sulla convenzione*, egli usa l'esempio di due uomini che remano su una barca, ciascuno dei quali fa affidamento sul fatto che l'altro spinga il proprio remo, senza bisogno di

promesse o di contratti. Ora, i quattro punti che ho appena considerato toccano tutte le cose che Hume aveva in mente qui.

Ci sono due osservazioni ulteriori che vorrei fare riguardo a questa teoria. Hume si esprimeva come se a spiegare l'istituzione della proprietà, degli scambi e dei contratti, e a spiegare inoltre come queste istituzioni forniscano uno sfondo per le virtù artificiali della giustizia, della fedeltà, dell'integrità, e simili, fosse solo l'interesse generale della società. Ma non sembra prevedere la possibilità che in realtà possa darsi il caso che non sia l'interesse generale della società a spiegare la proprietà privata, e le sue specificazioni o i suoi assetti particolari. Al contrario, potrebbero essere coinvolti degli altri interessi che spiegano la proprietà – magari gli interessi dei più potenti, o magari gli interessi di coloro che detengono la maggior parte della proprietà. Egli non sembra metterlo in conto. Ora, non penso che si debba dire che Hume non è consapevole di questa possibilità. Bisognerebbe assumere che lo sia. Io lo interpreto come se fornisse una specie di teoria idealizzata di come l'istituzione della proprietà e delle virtù della giustizia, dell'integrità, e così via, possano venire alla luce, e come se definisse le caratteristiche generali e i fattori generali che di fatto spiegano le radici naturali, ossia la base psicologica del nostro comportamento morale.

In altre parole, penso che riguardo a Hume sia importante comprendere che egli sta cercando di fornire un resoconto del perché abbiamo le virtù che abbiamo, e del perché siamo motivati ad agire in accordo con tali virtù. E questo vuole essere, in gran parte, una spiegazione psicologica a tutti gli effetti. Non è come la visione di Locke, cioè una dottrina normativa che prende le mosse dalla legge di natura fondamentale e dalle altre leggi naturali, e che dice quali siano i nostri diritti e doveri, per poi fornire un resoconto della forma di regime che potrebbe legittimamente prodursi. Questo non è ciò che Hume sta facendo, o almeno non è quello che penso che Hume stia facendo. Secondo me sta spiegando perché abbiamo certe virtù – perché esse esistono, perché sono lodate, perché siamo motivati ad agire in accordo con esse – come si potrebbe fare in psicologia, oppure, si potrebbe dire più in generale,

in una scienza della natura umana. Perciò, alla luce dei suoi scopi, penso che per lui sia adeguato fornire questo resoconto più o meno idealizzato, lasciando da parte certi altri possibili interessi, e cercando di capire come potrebbero prodursi le istituzioni della proprietà e le virtù che sono ad esse associate, e come sarebbero differenti da altre virtù, come ad esempio le virtù naturali.

In pratica questo significa che, in base al resoconto di Locke, un sistema di proprietà risulterebbe derivativo rispetto alla legge di natura fondamentale, e includerebbe certi diritti di proprietà che dovrebbero essere rispettati in certi modi. Come ho detto, questo è un resoconto normativo. Si sta operando all'interno di una specie di sistema di diritto naturale, con tutte le sue sfumature. Al contrario, nella visione di Hume, qualsiasi sistema di diritti sarà semplicemente un sistema di *regole istituzionali* che saranno riconosciute dalla società e osservate nei comportamenti a causa di certe forze psicologiche che egli ha cercato di spiegare. Quello che Hume sta presentando è un genere di visione molto differente, in cui qualsiasi teoria dei diritti è destinata ad essere derivativa rispetto a una qualche nozione di utilità e al modo in cui ci si può aspettare che essa operi effettivamente nelle istituzioni sociali.

3. *L'osservatore giudizioso*

Concluderò adesso dicendo qualcosa sul principio di umanità di Hume e poi sulla sua idea dell'"osservatore giudizioso", che è una delle idee più interessanti e più importanti della *Ricerca*, che si trova anche nel *Trattato sulla natura umana*.⁷ Bisogna pensarla come un resoconto psicologico di come formuliamo i giudizi morali. Hume sta spiegando il "meccanismo" dei giudizi morali. Come vengono emessi e che cosa spiega il loro contenuto? Hume mira a spiegare i nostri giudizi e sentimenti morali come fenomeni naturali. Vuole essere il "Newton delle passioni". A differenza di Locke, egli non presenta un sistema normativo di principi fondato sulle leggi di natura come leggi di Dio note alla ragione. Piuttosto, sta cercando di scoprire come la morale si produca in quanto

fenomeno naturale, quale ruolo essa giochi nella vita sociale e nella creazione dell'unità sociale e della comprensione reciproca, e quali capacità umane naturali rendano possibile la morale. In breve, come funziona la morale, e quali aspetti della psicologia umana le prestano sostegno?

Il “principio di umanità” è la tendenza psicologica che abbiamo a immedesimarci con gli interessi e le preoccupazioni degli altri quando i nostri stessi interessi non entrano in competizione con i loro. Nella *Ricerca* ci sono due discussioni principali del principio di umanità, alle Sezioni V e IX, e inoltre un passo importante nella Sezione VI.⁸ Nella Sezione V: specialmente i parr. 17, 41-45, e poi le note ai par. 3-4 (contro l'argomento che la morale è un'invenzione dei politici), e 14-16 (contro l'egoismo psicologico). Nella Sezione IX, si vedano specialmente i parr. 4-8; e nella Sezione VI, si vedano i parr. 3-6. Nella Parte II della Sezione IX Hume considera il problema della motivazione morale a confronto con il problema epistemologico, e forse nel modo più chiaro in assoluto nella sua risposta al “furfante scaltro” (parr. 22-25) egli prende le parti della “unione della umanità” (par. 19; tr. it. p. 1001), il che è senza dubbio implicito nella *Ricerca* (sebbene questa si presenti come un'indagine psicologica e sociale).

Detto molto semplicemente, egli sta dicendo che, quando affermiamo che certe qualità di carattere sono virtuose o viziose, o che certe azioni sono giuste o sbagliate, le stiamo considerando da un “punto di vista comune” adeguatamente generale,⁹ ossia il punto di vista dell’“osservatore giudizioso”,¹⁰ senza alcun riferimento ai nostri interessi; e, dando un giudizio morale, stiamo *esprimendo* la nostra *approvazione o disapprovazione*. La ragione per cui noi approviamo o disapproviamo certe qualità di carattere o certe istituzioni è che, quando le consideriamo da questo punto di vista generale, i nostri giudizi sono guidati dalla tendenza di queste azioni, o qualità, o istituzioni, ad influenzare gli interessi generali della società, o la felicità generale della società. Ciò che Hume sta cercando di fare è spiegare il fatto del nostro accordo. Come può esserci una base su cui le persone possono essere d'accordo quando giudicano le istituzioni? Se si guarda la cosa dal punto di vista di

ciascuna persona, non è possibile che ci sia accordo sul fatto che certe istituzioni o azioni siano buone o cattive. Come può esserci allora una base per cui le persone siano d'accordo su queste cose? Secondo Hume c'è solo una base possibile, e si tratta di una base che fa appello al nostro principio di umanità, che ancora una volta è la tendenza psicologica che abbiamo ad immedesimarci negli interessi e nelle preoccupazioni degli altri quando i nostri interessi non entrano in competizione con i loro.¹¹

Il punto di vista dell'osservatore giudizioso è un punto di vista che assumiamo nei confronti delle qualità di carattere degli altri, o nei confronti delle regole delle istituzioni; esso ci mette in grado di valutarle semplicemente in base all'influsso che tendono ad avere sugli interessi generali o sulla felicità generale della società. Come mai ci porta ad essere d'accordo? Lo fa perché quando assumiamo il punto di vista dell'osservatore giudizioso il solo fattore di quella che potremmo chiamare la nostra "natura sensibile" che viene messo in gioco è il nostro *principio di umanità*, o sentire comune. Quando i nostri stessi interessi e gli interessi della nostra famiglia non sono implicati o non sono toccati, il solo aspetto motivazionale del nostro carattere che guiderà il nostro giudizio, e che esprimeremo, verterà sull'influsso che una data azione, o un'istituzione, o una qualità del carattere avrà sugli interessi e sulle preoccupazioni di coloro che sono implicati personalmente. Perciò, nella visione di Hume, ciò che rende possibile l'accordo sul giudizio morale è il nostro essere in grado di situarci e di immaginarci nel punto di vista dell'osservatore giudizioso. Dobbiamo essere in grado di farlo in modo tale da essere sensibili agli effetti di queste istituzioni o qualità di carattere e di avere una specie di intesa con essi per via dei loro effetti benefici sulle persone che ne sono avvantaggiate. Dunque siamo in grado di approvare le persone virtuose, ad esempio in altre culture, in altri paesi e in altre epoche, perché assumendo questo punto di vista siamo in grado di identificarci con le persone che traggono beneficio da queste istituzioni e caratteristiche, e di simpatizzare con loro.

Questo, dunque, sarà ciò che rende possibile l'accordo sul giudizio morale, ed è sviluppando questa idea che si può

comprendere perché il principio di utilità ha il contenuto che ha. Cioè, l'idea sarebbe che il massimo grado nel quale una qualche situazione soddisfa tale principio corrisponde al grado nel quale la persona che assume il punto di vista dell'osservatore giudizioso avvertirebbe la più grande approvazione di tale istituzione. Più essa soddisfa il principio di utilità, più forti saranno gli effetti sulla sensibilità morale di tale persona, o l'affinità con essa.

Credo che questo, nella visione di Hume, voglia essere un resoconto psicologico di come per noi sia possibile dare giudizi morali e arrivare ad un accordo sui giudizi morali. Secondo lui l'unica base possibile per l'accordo passa per il principio di umanità. Non c'è alcun altro aspetto della natura umana che renderebbe possibile un accordo. Se si sviluppa questa idea, a partire dal modo in cui egli configura il punto di vista dell'osservatore giudizioso, credo che si possa comprendere perché è naturale che egli sia arrivato al criterio del giusto e dell'ingiusto al quale è arrivato, ossia al principio di utilità.

Per concludere la nostra discussione di Hume: l'idea dell'osservatore giudizioso è una delle idee più importanti e interessanti della filosofia morale. Essa appare per la prima volta in Hume. L'intera visione di Hume, inclusa la sua teoria della proprietà e dell'osservatore giudizioso, dovrebbe essere intesa come il tentativo di offrire un resoconto psicologico del nostro pensiero morale. Sotto questo aspetto c'è una differenza fra Hume e Locke. Hume sta cercando di spiegare in che modo siamo in grado di fare distinzioni morali per mezzo dell'idea dell'osservatore giudizioso. Da dove viene questa distinzione fra giusto e sbagliato? Egli non sta parlando della motivazione morale – cioè del perché siamo spinti a fare ciò che è giusto o ciò che crediamo che sia giusto. Al contrario, vuole sapere da dove venga la distinzione fra giusto e sbagliato. Si sta chiedendo “come impariamo a fare tale distinzione? Come arriviamo ad essere d'accordo su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato?”. La sua risposta è che impariamo ad assumere il punto di vista dell'osservatore giudizioso. Tutto ciò che guida i nostri giudizi a partire da tale punto di vista è il principio di umanità. In questo modo, noi rispondiamo a tutte le cose nello stesso modo.

Infine, per ripetere un'osservazione fatta più sopra: se compariamo le teorie della proprietà di Hume e di Locke, possiamo pensare a Locke come a un giurista costituzionale, nel senso che Locke sta argomentando dall'interno di una costituzione le cui leggi sono stabilite da Dio. Egli sta discutendo con Filmer. Si tratta di una visione del tutto normativa, che dà per scontate certe idee fondamentali. La costituzione è una costituzione per l'universo di tutti gli esseri umani. La legge ultima è la legge fondamentale di natura e il principio che Dio ha suprema autorità su tutto il creato. La sua argomentazione dall'interno di tale costituzione è rivolta a Filmer. Hume non sta operando all'interno di questa cornice. Hume non crede in nessuna di queste cose. Odia la religione. Sta semplicemente cercando di spiegare perché c'è la proprietà. Perché esiste? Come è nata? Che cosa la mantiene in vita? Che fine sociale serve? Quando affronta la questione della proprietà egli non sta affatto rispondendo alla stessa domanda di Locke – la domanda normativa dall'interno della costituzione dell'universo. Perciò, per Hume, qualsiasi cosa riguardi la storia passata della proprietà o del governo non conta; non è importante per stabilire se la proprietà o il governo siano giustificabili adesso. Per Hume, ciò che è stato è stato. In una visione utilitarista, ciò che conta è come l'istituzione funziona adesso e nel futuro, e se sia vero che le istituzioni che abbiamo adesso abbiano più probabilità di essere utili ai bisogni della società. Lo scopo di Hume consiste nel vedere questi problemi dal punto di vista di ciò che adesso si chiama "scienza sociale". Egli sta cercando di fornire un resoconto empirico di questi problemi.

¹ Trascrizione della lezione dell'11 marzo 1983, con aggiunte dagli appunti manoscritti di Rawls [N.d.C.].

² Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro III: "Sulla morale", Parte II: "Giustizia e ingiustizia", Sez. I [tr. it. cit., p. 943].

³ *Ibid.*, Libro III, Parte II, Sez. III.

⁴ *Ibid.*, Libro III, Parte II, Sez. IV.

⁵ *Ibid.*, Libro III, Parte II, Sez. V.

⁶ Cfr. Hume, *Ricerca sui principi della morale* [tr. it. cit., p. 1025].

⁷ Per un resoconto approfondito dell'idea dell'"osservatore giudizioso" cfr. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia morale*, Milano, Feltrinelli, 2004, cap. 5, Lezione su Hume, pp. 93-111 [N.d.C.].

⁸ Oltre che al "principio di umanità" (p. 1001), nella *Ricerca sui principi della morale* Hume fa riferimento ai "principi di umanità e di simpatia" [tr. it. cit., p. 947], e anche a "un principio come il senso dell'umanità o l'interesse per gli altri" [p. 947], al "sentimento di umanità" [p. 991], e all'"affetto per l'umanità" [p. 992], e afferma che "esso solo può essere il fondamento della morale" [p. 992] [N.d.C.].

⁹ Hume, *Ricerca*, Sez. IX, parte I, p. 991.

¹⁰ "Osservatore giudizioso" è un'espressione usata solo nel *Trattato sulla natura umana*, Libro III, Parte III, Sez. I (Oxford, Oxford University press, 2^a ed., 1978, p. 281 [tr. it. cit., p. 1143]). Nel paragrafo successivo Hume distingue fra "il suo particolare punto di vista" e "certi punti di vista saldi e generali". Hume usa "punto di vista comune" e "osservatore" assieme nel *Trattato* a p. 591 [tr. it. p. 1163] [N.d.C.].

¹¹ Come dice Hume: "Se intende, perciò, indicare che quest'uomo possiede qualità che possono recare danno alla società, egli ha scelto questo punto di vista comune ed ha toccato quel principio di umanità in cui ogni uomo, in grado maggiore o minore, concorda" (p. 992) [N.d.C.].

Rousseau

ROUSSEAU I

Il contratto sociale: il suo problema

1. Introduzione

Sfortunatamente, dobbiamo leggere Rousseau in traduzione.¹ Sebbene molto vada perso, qualcosa del meraviglioso stile di Rousseau riesce comunque a conservarsi.² Prima ho accennato al fatto che il *Leviatano* di Hobbes è la più grande opera di filosofia politica in inglese, o così credo. Forse si può anche dire che il contratto sociale è la più grande opera in francese. Dico “forse” perché il contratto sociale non compendia tutto il pensiero di Rousseau come fa il *Leviatano* con quello di Hobbes. Ma se si mettono assieme il *Contratto sociale*, il *Secondo discorso* (il *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza*) e l'*Emilio* (sulla psicologia morale della nostra educazione nella società), l'osservazione sembra corretta. Montesquieu, Tocqueville, e Constant sono di prima qualità e scrivono splendidamente; ma in Rousseau l'unione della forza letteraria e della potenza di pensiero è insuperata.

Mi soffermo su questa unione di forza letteraria e di potenza di pensiero perché è veramente impressionante. Ci si potrebbe chiedere, tuttavia, se in un'opera filosofica la forza e lo splendore dello stile siano una cosa buona o cattiva. Vanno a vantaggio o a svantaggio della chiarezza del pensiero che un autore cerca di comunicare? Non affronterò questo problema, se non per dire che lo stile può essere un pericolo, attirando l'attenzione su di sé, come succede in Rousseau. Possiamo rimanerne abbacinati e distratti, e non notare così le complessità del ragionamento che richiedono la

nostra piena concentrazione.³ Lo dico perché credo che le idee di Rousseau siano profonde e coerenti; ci sono dei cambiamenti di tono, e senza dubbio delle contraddizioni superficiali, ma l'intera struttura di pensiero sta insieme in una visione unitaria.

Forse lo stile filosofico migliore è chiaro e lucido, e mira a presentare il pensiero e basta, senza effetti collaterali, ma con una certa grazia e una certa bellezza formale della scrittura. Frege e Wittgenstein spesso raggiungono questo ideale. Ma le più grandi opere tedesche di filosofia politica – quelle di Kant, Hegel e Marx – non sono particolarmente ben scritte; anzi, spesso sono scritte piuttosto male. Nietzsche ha un bellissimo stile; ma le sue opere non appartengono alla filosofia politica, sebbene le sue idee certamente la riguardino.

2. Ora dobbiamo cercare di farci un'idea delle questioni e dei problemi che indussero Rousseau a scrivere il *Contratto sociale*. I suoi interessi sono più ampi di quelli di Hobbes e Locke: Hobbes, come abbiamo visto, era interessato a superare il problema del conflitto della guerra civile, mentre la preoccupazione di Locke era quella di giustificare la resistenza alla Corona sotto una costituzione mista. Rousseau, invece, è un critico della cultura e della civiltà: vuole diagnosticare ciò che egli vede come i mali profondamente radicati nella società contemporanea e dipingere i vizi e le miserie che essa genera nei suoi membri. Egli spera di spiegare perché questi mali e questi vizi si producano, e di descrivere la struttura fondamentale di un mondo politico e sociale in cui essi non fossero presenti.

Rousseau, come Hume, appartiene a un secolo diverso da quello di Hobbes e Locke. Egli rappresenta la generazione che rinnegò l'*ancien régime*, sebbene esso fosse ancora al potere durante la sua vita, e che spianò la strada all'arrivo della rivoluzione francese. Le tradizioni stabilite erano messe in discussione, e le scienze si stavano sviluppando rapidamente.

Si sa molto della vita di Rousseau, perché egli scrisse tre opere autobiografiche. Nacque nel 1712 a Ginevra, che allora era una città-stato protestante. Sua madre, la cui famiglia apparteneva all'élite accademica e sociale, e che quindi era costituita da cittadini

votanti, morì poco dopo la sua nascita, e per dieci anni egli fu cresciuto e educato dal padre, che faceva l'orologiaio. Nel 1722 il padre dovette lasciare Ginevra dopo una rissa, e Rousseau fu lasciato per due anni presso il fratello della madre, che lo mise a pensione da un ministro protestante. In seguito egli lavorò come apprendista in diverse professioni. Lasciò la città da solo nel 1728, all'età di 16 anni, senza denaro, e girò per l'Europa prestando servizio in vari modi – come valletto, segretario, tutore, maestro di musica – talvolta lavorando per persone molto influenti, vivendo con loro e coltivando la loro amicizia, tutto questo continuando nel frattempo a leggere e a farsi un'istruzione, e accettando aiuti economici quando poteva trovarli. Nel 1742, quando si stabilì a Parigi, per rimanervi fino al 1762, era compositore (fu autore di due opere), poeta, drammaturgo, saggista, filosofo, scienziato politico, romanziere, chimico, botanico – un uomo che si era fatto da sé.

Dopo il 1749 Rousseau cominciò a scrivere le opere per cui più tardi divenne famoso. Il *Contratto sociale* e l'*Emilio*, pubblicati nel 1762, procurarono a Rousseau cause legali in Francia e a Ginevra, perché fu ritenuto che esse attaccassero la religione rivelata, ed egli fu costretto a lasciare Parigi. Gli anni successivi di Rousseau furono trascorsi a cercare di giustificare i suoi scritti; e il *Contratto sociale*, che più tardi fu citato da Robespierre per giustificare la rivoluzione, in realtà non venne letto molto sino a dopo il 1789, l'anno in cui la Bastiglia venne presa d'assalto.⁴

3. Un modo per dare un'idea dell'ampiezza del pensiero di Rousseau è presentare i suoi diversi scritti e indicare come essi si attaglino l'uno all'altro in un corpo coerente di pensiero. Il *Secondo discorso*, che riguarda l'intera storia umana e l'origine della disuguaglianza, dell'oppressione politica e dei vizi sociali, è fosco e pessimista; il *Contratto sociale* è più solare e cerca di stabilire il fondamento di un regime giusto e realizzabile, e allo stesso tempo stabile e felice. In questo senso, si tratta di un'utopia realistica. Forse, per via del suo soggetto e dei suoi scopi, fra le principali opere di Rousseau è quella meno eloquente e appassionata.

Possiamo dividere i principali scritti di Rousseau in tre gruppi, come segue:

a) Innanzitutto, tre opere di critica storica e culturale, in cui egli illustra quelli che vede come i mali della civiltà francese (europea) del diciottesimo secolo, e offre una diagnosi delle loro cause e della loro origine:

1650: *Discorso sulle scienze e sulle arti* (Primo discorso)

1754: *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (Secondo discorso)

1758: *Lettera a d'Alembert sul teatro*

In queste opere Rousseau figura come un critico dell'illuminismo, delle sue idee di progresso e del beneficio procurato alla felicità umana dai progressi nelle arti e nelle scienze, e delle possibilità di miglioramento sociale attraverso la diffusione dell'educazione. In Rousseau c'è una tendenza conservatrice e i suoi contemporanei Diderot, Voltaire, e d'Alembert lo vedevano come diverso da loro.⁵

b) Secondo, le tre opere costruttive in cui Rousseau descrive il proprio ideale di una società politica giusta, funzionante e felice e considera come possa essere istituita e resa stabile:

1761: *La Nuova Eloisa* (che contiene gran parte del suo idillio alpestre su Ginevra come democrazia rurale)

1772: *Il contratto sociale*

1762: *Emilio*

c) Terzo, tre opere autobiografiche, che hanno avuto un'influenza enorme nella letteratura e sulla sensibilità del romanticismo:

1766: *Confessioni*: prima parte completata al ritorno in Francia dopo il soggiorno in Inghilterra da Hume, l'intera opera pubblicata nel 1781.

1772-76: *Dialoghi: Rousseau giudice di Jean-Jacques*

1776-78: *Fantasticherie del passeggiatore solitario*

In effetti queste opere sono importanti per la loro attenzione moderna nei confronti di valori come l'integrità e l'autenticità, per lo sforzo di comprendere se stessi, di superare l'alienazione, e di vivere per se stessi e non dell'opinione degli altri; e per molto altro ancora. Questo è un aspetto significativo di alcune giustificazioni della libertà di pensiero e di coscienza, come vedremo più avanti in

Mill.

2. *Gli stadi della storia prima della società politica*

1. Per illustrare lo sfondo del problema di cui si occupa Rousseau nel *Contratto sociale*, innanzitutto discuterò il *Secondo discorso*. In una delle quattro lettere autobiografiche che scrisse a Malesherbes⁶ nel 1762 (ne esiste un resoconto più breve nelle *Confessioni*, Libro 8, 1749, pp. 327 sgg., tr. it. Mondadori, Milano 1990, p. 423) Rousseau ci racconta di avere avuto un'illuminazione improvvisa e folgorante sulla strada per Vincennes (a sei miglia da Parigi) nel 1749. Si era incamminato per andare a visitare Diderot (che vi si trovava in prigione), ma era una camminata lunga e la giornata era calda. Aveva portato con sé una copia del "Mercure de France" e lì vide la domanda proposta dall'accademia di Digione: "Il progresso delle scienze e delle arti ha contribuito al miglioramento dei costumi?" Rousseau fu stordito e sopraffatto. Respirando affannosamente, svenne sotto un albero, in lacrime. Così racconta: se mai qualcosa poté somigliare ad un'improvvisa ispirazione, fu proprio il moto interiore che si produsse in me in seguito a quella lettura; all'improvviso la mia mente è abbagliata da mille luci; una folla di idee feconde si presentarono tutte insieme con una forza e una confusione tali da provocare in me un turbamento inesprimibile; sono preso dalle vertigini e dall'ebbrezza. Una violenta palpitazione mi opprime, solleva il mio petto; non potendo più respirare camminando, mi lascio cadere sotto un albero [...] Se avessi mai potuto scrivere un quarto di ciò che ho visto e sentito sotto quell'albero, con quale chiarezza avrei mostrato tutte le contraddizioni del sistema sociale, con quale forza avrei esposto tutti gli abusi delle nostre istituzioni, con quale semplicità avrei dimostrato che l'uomo è buono per natura e che diventa malvagio solo a causa di quelle istituzioni.⁷ Rousseau afferma che quest'unico effimero momento di fantasticheria estatica diede un obiettivo a tutto ciò che avrebbe scritto.⁸

2. Questa citazione esprime bene un tema noto del pensiero di

Rousseau, e cioè che l'uomo è naturalmente buono e solo per via delle istituzioni sociali è diventato cattivo. Ma non è chiaro che cosa significhi questo tema. Infatti, si fa una certa fatica a stabilire in che senso Rousseau possa affermarlo, giacché sembra contrastare con gran parte di ciò che egli dice nel *Secondo discorso*. Per spiegare questa difficoltà, e come possa essere risolta, rivolgerò la mia attenzione proprio al *Discorso*.

Divisa in due parti più o meno lunghe uguali, quest'opera è un resoconto della storia del genere umano che comincia con lo stadio più iniziale dello stato di natura e finisce con l'avvento dell'autorità politica e della società civile. Essa ripercorre i cambiamenti storici della cultura e della società, e mette le ostilità e i vizi della civiltà in connessione con l'aumento della disuguaglianza di potere politico, di posizione sociale e di ricchezza e proprietà.

Come prima cosa Rousseau distingue fra la disuguaglianza naturale e la disuguaglianza morale e politica. La prima è "stabilita dalla natura, e consiste nella differenza di età, della salute e delle forze fisiche e delle qualità dello spirito o dell'anima". La seconda, che egli talvolta chiama disuguaglianza artificiale, è fondata sulla convenzione ed "è stabilita o almeno autorizzata dal consenso" (*SD*, 97). Ma egli ritiene che sia ovvio che nella civiltà, come la vediamo noi adesso, non esiste alcun legame essenziale fra queste due disuguaglianze. Pensarla diversamente sarebbe come chiedersi "se coloro che comandano valgano necessariamente di più di coloro che obbediscono, e se la forza fisica o quella spirituale, la saggezza o la virtù, si trovino negli stessi individui sempre in proporzione della potenza o della ricchezza: questione adatta forse ad essere discussa da schiavi che sanno di essere ascoltati dai loro padroni, ma che non conviene ad uomini ragionevoli e liberi, che ricercano la verità." (*SD*, 97). Piuttosto, Rousseau vuole mostrare come si sia arrivati alla mancanza di tale legame essenziale, dal momento che egli ritiene che esso dovrebbe darsi, e come mai, per come sono adesso le cose, "un fanciullo comandi ad un vecchio, un imbecille guidi un saggio e un pugno di uomini nuoti nel superfluo, mentre la moltitudine affamata manca del necessario" (*SD*, 163).

3. Ora, l'idea di stato di natura può essere intesa in almeno tre

modi:

1) In senso giuridico, o come assenza di autorità politica. Questo è il senso di Locke. Gli individui sono in uno stato di natura quando non sono soggetti a nessuna autorità politica, o non sono soggetti alla stessa autorità.

2) In senso cronologico, come prima condizione del genere umano dal punto di vista storico, quali che siano le sue caratteristiche. Nel pensiero della patristica (quello dei primi padri della Chiesa), lo stato di natura – quello di Adamo ed Eva prima della caduta – era uno stato di perfezione morale (per quanto ciò sia possibile agli esseri umani non soccorsi dalla grazia) e di razionalità. Era anche uno stato di eguaglianza.

3) In senso culturale, come uno stato primitivo della cultura, una condizione in cui le arti e le scienze – la civiltà nei suoi elementi non politici – sono appena agli inizi.

Ovviamente queste diverse forme di società e di cultura non devono necessariamente essere tutte realizzate nello stesso periodo di tempo. Il periodo che precede l'istituzione dell'autorità politica può essere molto lungo, come sembra essere stato secondo Locke, e come dice esplicitamente sia stato Rousseau. Infatti, Rousseau divide lo stato di natura giuridico in quattro stadi distinti della cultura, ciascuno dei quali di lunga durata; e nella sua terminologia (nel *Secondo discorso*) l'espressione "stato di natura" non indica lo stadio prepolitico nel suo insieme, ma solo il primo e il più antico dei quattro stadi culturali.

4. Questo primo stadio dell'uomo primitivo non è affatto visto da Rousseau come uno stadio ideale. È il terzo stadio, nel quale ormai si è verificato uno sviluppo culturale considerevole, che egli considera come ideale nel *Secondo discorso*, e uno dei suoi rimpianti è che esso non sia durato. Nel suo resoconto Rousseau si rifà a diversi scrittori precedenti: per il primo stadio riprende Pufendorf; il suo terzo stadio è simile allo stato di natura di Montaigne; e il suo quarto stadio – che è uno stadio di grande conflitto e disordine e porta infine all'istituzione dell'autorità politica sotto il dominio di coloro che detengono la proprietà – è tratto da Hobbes, sebbene Rousseau ne differisca in modi

importanti, come accennerò più tardi.

L'importanza per noi di tutto ciò sta in questo: Rousseau vuole dire che l'uomo è naturalmente buono e che è attraverso le istituzioni sociali che diventiamo cattivi. Ma quando guardiamo ai dettagli della sua storia dello sviluppo della cultura e dell'organizzazione sociale e al ruolo che le nostre varie facoltà giocano in esso – e in particolare alla nostra ragione, all'immaginazione e all'autocoscienza – può sembrare inevitabile che i mali sociali e i vizi individuali che Rousseau deplora si realizzino.

Nel primo stadio le nostre facoltà non sono sviluppate. Allora siamo mossi dall'*amour de soi* (l'amore naturale per noi stessi) e da desideri semplici come il desiderio di cibo, di riparo, di sonno, e di sesso. E sebbene proviamo compassione (*SD*, tr. it. pp. 122-124) per gli altri, il che è la fonte delle virtù sociali (*SD*, 122 sgg.), questo stadio è ancora animalesco. Cioè, è lo stadio di un animale pigro, irriflessivo, e tuttavia felice e piuttosto innocuo, un animale che non è incline a infliggere dolore agli altri.

Ma anche come animali gli esseri umani sono distinti dagli altri animali sotto due aspetti molto importanti.

In primo luogo, essi possiedono la capacità di esercitare la libera volontà, e così le potenzialità di agire alla luce di ragioni valide; a differenza degli animali, essi non sono guidati dai soli istinti (*SD*, 109 sgg.).

Secondo, gli esseri umani sono perfettibili, cioè hanno le potenzialità per migliorare se stessi attraverso lo sviluppo delle loro facoltà e la loro espressione nella cultura del tempo. Un aspetto della nostra perfettibilità, che dipende dal linguaggio (*SD*, 114), è che siamo esseri storici. Ciò significa che la perfettibilità risiede tanto nella specie quanto nell'individuo, e si mostra nello sviluppo storico della civiltà. La realizzazione particolare della nostra natura dipende dalla cultura della società in cui viviamo. Al contrario, gli animali diventano tutto ciò che saranno relativamente in pochi mesi, e oggi sono uguali a come erano migliaia di anni fa (*SD*, 110-111).

5. Tuttavia, quando ci differenziamo dagli altri animali

attraverso lo sviluppo culturale – per via del linguaggio e di forme semplici di organizzazione sociale (famiglie e piccoli gruppi) – cominciammo a preoccuparci di due cose: innanzitutto, il nostro benessere naturale e i mezzi per mantenerci in vita; e, secondo, di ciò che gli altri pensano di noi e della nostra posizione relativa nel nostro gruppo sociale. Le prime preoccupazioni sono l'oggetto dell'*amour de soi* (l'amore naturale per noi stessi), il quale, come ho notato prima, è la preoccupazione per il proprio bene così come è dato da certi bisogni naturali comuni all'uomo e agli altri animali. I secondi sono oggetto dell'*amour-propre*, una forma diversa di attenzione per se stessi che sorge solo in società. Si tratta della preoccupazione naturale per una posizione sicura nelle relazioni con gli altri e implica il bisogno di essere accettati dagli altri come eguali.⁹

Sottolineo che l'*amour-propre* ha una forma naturale, assieme al suo oggetto proprio, così come una forma innaturale, che ha un proprio oggetto, perverso o innaturale. Nella sua forma naturale o propria (la sua forma appropriata alla natura umana), l'*amour-propre* è il bisogno che ci spinge ad assicurare a noi stessi un eguale status rispetto agli altri e una posizione fra i nostri consociati in base alla quale siamo accettati come qualcuno che ha bisogni e aspirazioni che devono essere presi in conto sulla stessa base di quelli di ogni altro. Ciò significa che sulla base dei nostri bisogni e delle nostre necessità possiamo avanzare pretese che sono accettate dagli altri come pretese che impongono limiti legittimi alla loro condotta. Chiedere questa accettazione da parte degli altri e averne bisogno implica che la si dia in cambio anche gli altri. Infatti, essendo mossi da questo *amour-propre* naturale, siamo pronti ad assicurare agli altri esattamente la stessa posizione, e a riconoscere i limiti legittimi che i loro bisogni e le loro pretese legittime impongono a noi, a patto che – e questo è essenziale – il nostro status eguale sia accettato e reso sicuro all'interno degli assetti sociali.

Sorge la questione se l'*amour-propre*, che esprime la nostra natura sociale, contenga al proprio interno, come una disposizione naturale, un principio di reciprocità. Credo che non sia così. Il

principio di reciprocità è formulato e afferrato dalla ragione, dall'immaginazione, e dalla coscienza, e non dall'*amour-propre*. Perciò tale principio non è conosciuto e seguito soltanto per mezzo dell'*amour-propre*. Tuttavia, mossi dall'*amour-propre* siamo pronti ad accettare un principio di reciprocità e ad agire in base ad esso ogniquale volta la nostra cultura ce lo renda disponibile e intelligibile, e gli assetti fondamentali della società stabiliscano per noi uno status sicuro ed eguale assieme a quello degli altri.

Al contrario, un *amour-propre* innaturale o perverso (spesso tradotto semplicemente con "vanità") si rivela in vizi come la vanità e l'arroganza, nel desiderio di essere superiori e di dominare gli altri, e di essere ammirati da loro. Il suo fine innaturale o perverso consiste nell'essere superiori agli altri e nel far sì che essi occupino posizioni inferiori alla nostra.

Dovrei menzionare, tuttavia, che la prima interpretazione dell'*amour-propre* che ho appena fornito non è accettata da tutti. Di gran lunga molto più diffusa è l'idea che l'*amour-propre* sia semplicemente ciò che ho chiamato *amour-propre* innaturale o perverso, e nient'altro che questo. Così, la questione che esso possa includere il principio di reciprocità non sorge mai. Io accetto quella che potremmo chiamare la visione ampia dell'*amour-propre* per due ragioni (a parte il fatto che l'idea principale si trova in N.J.H. Dent, di cui raccomando il libro e il dizionario).

La prima ragione (alla quale, devo dire, do gran peso) è che Kant accoglie la visione ampia quando nella *Religione* (Libro I, Sez. I, Ak: VI: 27) afferma:

Le disposizioni all'*umanità* possono essere collocate sotto il titolo generale dell'amore di sé, sempre fisico, ma tuttavia *comparato* (per cui si richiede la ragione); in quanto ci si giudica felici o infelici solo in confronto con gli altri. Da questo amore di sé deriva l'inclinazione dell'uomo *ad acquistarsi un valore nell'opinione altrui*; ed originariamente, ad acquistarsi, senza dubbio, solo il valore dell'*uguaglianza*, per cui a nessuno permettiamo la supremazia su noi stessi, sentendo insieme la costante preoccupazione che altri possa aspirarvi; sì che da questo timore, a poco a poco, spunta l'ingiusto desiderio di acquistare noi stessi la supremazia sugli altri.

Su questa inclinazione, cioè sulla *gelosia* e sulla *rivalità*, possono innestarsi i vizi più grandi: inimicizie segrete pubbliche contro tutti coloro che consideriamo estranei a noi; ma questi vizi non derivano propriamente per se stessi dalla natura, come se essa fosse la loro radice. Essi invece, per il timore che altri acquisti su di noi una superiorità da noi odiata si manifestano come nostre inclinazioni a procurarci, per nostra sicurezza, questa preponderanza sugli altri [...] I vizi che si innestano su questa inclinazione possono essere chiamati anche vizi della *cultura* e, nel loro più alto grado di cattiveria [...] come, per esempio, nell'*invidia*, nell'*ingratitude*, nella *gioia dei mali altrui*, ecc., essi ricevono il nome di vizi *satanici*.¹⁰ È stato quando ho messo il *Secondo discorso* in connessione con queste osservazioni di Kant che ho finalmente capito che cosa stesse dicendo ciascuno dei due. Come spesso accade, Kant è il migliore interprete di Rousseau.¹¹

La seconda ragione per accettare la visione ampia dell'amor proprio è che essa è necessaria per capire le grandi opere di Rousseau come una visione coerente e coesa. Per ragioni che cercherò di rendere chiare, la soluzione alla condizione umana che Rousseau offre nel *Contratto sociale* è coerente con il *Secondo discorso* solo se si adotta la visione ampia dell'*amour-propre*. Senza di essa, il pensiero di Rousseau diventa molto più cupamente pessimista, e il tipo di società politica dipinto nel *Contratto sociale* appare del tutto utopico. La ragione è che se l'*amour-propre* non è, come dice Kant, innanzi tutto un desiderio che mira semplicemente all'eguaglianza, e se, una volta che dalle istituzioni sociali gli venga garantita tale eguaglianza non è pronto ad attribuire per reciprocità la stessa eguaglianza agli altri, quale fondamento psicologico si dà nella natura umana, per come la concepisce Rousseau, che renda possibile tale società? Semplicemente la ragione e la coscienza? Ciò non è affatto sufficiente. Lo schema complessivo del pensiero di Rousseau, di fatto, smette di funzionare. Non disporre della visione ampia dell'*amour-propre* ci porta ad affermare cose stupide riguardo a Rousseau, del tipo che si tratta di uno scrittore affascinante ma confuso e incoerente. Non credeteci.

6. Prima ho osservato che i mali sociali che si fondano sulla

diseguaglianza e sull'*amour-propre* innaturale sembrano a prima vista inevitabili. Ciò dipende dal fatto che essi sono connessi alla nostra ragione, alla nostra immaginazione, e alla nostra autocoscienza. La riflessione, la ragione, e l'immaginazione possono diventare nemiche della compassione e bloccare le sue tendenze che ci portano a identificarci con le sofferenze degli altri (SD, 124 sgg.). Rousseau afferma (SD, 124) che "è la ragione che genera l'amor proprio, ed è la riflessione che lo rafforza; è essa che fa ripiegare l'uomo su stesso e lo allontana da tutto ciò che lo molesta e lo affligge. È la filosofia che lo isola, perché è essa che suggerisce segretamente di fronte a un uomo che soffre: "muori, se vuoi; io sono al sicuro". Solo i pericoli di tutta la società arrivano a turbare il placido sonno del filosofo e lo strappano dal letto [...] l'uomo selvaggio non ha questa ammirevole abilità; e, per mancanza di sapienza e di ragione, lo vediamo sempre abbandonarsi storditamente al primo sentimento dell'umanità". E un po' più avanti (SD, 125): "da molto tempo il genere umano non esisterebbe più, se la sua conservazione fosse dipesa solo dai ragionamenti di coloro che ne fanno parte".

Qui Rousseau sta commentando gli effetti dello sviluppo della cultura e della ragione sul sentimento di umanità che muove le persone più semplici. Ma questo è solo un esempio di una tendenza generale man mano che gli esseri umani si evolvono a partire dal

Primo stadio, dell'animale pigro, irriflessivo, ma libero e potenzialmente perfettibile e felice, che vive da solo ed è mosso solo dall'amore di sé e dalla compassione. Qui non ci sono problemi morali e le passioni sono pochi e calme (SD, 132),

al

Secondo stadio, della società nascente, un periodo lungo secoli nel corso del quale imparammo a usare gli attrezzi e le armi più semplici, sviluppammo un rozzo linguaggio, ci unimmo in gruppi per la protezione reciproca, e sviluppammo la famiglia fissa e istituzioni della proprietà molto limitate; gli individui possedevano le loro stesse armi, ciascuna famiglia aveva il proprio riparo; si sviluppa la consapevolezza di se stessi, e i sentimenti di preferenza portano all'amore, che a sua volta porta con sé la gelosia (SD, 132-

140),

al

Terzo stadio, che è lo stadio patriarcale della società umana in cui il solo governo è quello della famiglia. Le persone vivono in gruppi sparsi in villaggi e ricavano di che vivere cacciando, pescando, e attingendo all'abbondanza della natura; e si trae divertimento dai raduni spontanei in cui si canta e si danza, e così via. Gli uomini cominciano ad apprezzarsi gli uni gli altri e ne seguono i doveri di civiltà. La pubblica stima ha un valore (SD, 139).

Se ci si chiede perché si verifichino queste transizioni da uno stadio all'altro, Rousseau fa l'ipotesi che le ragioni siano economiche. Sotto la pressione di numeri sempre crescenti divenne più efficace riunirsi e cacciare in gruppo, e intraprendere varie attività cooperative. Ma già in questo semplice mondo pastorale sono presenti le condizioni per scatenare l'*amour-propre*. La costante prossimità genera legami duraturi; i sentimenti di amore e di gelosia (sconosciuti agli esseri più semplici) vengono adesso sollecitati. Rousseau dice: "chi cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente, divenne il più stimato; e questo fu il primo passo verso l'ineguaglianza e al tempo stesso verso il vizio" (SD, 139).

È questo terzo stadio patriarcale, "ad eguale distanza tra la stupidità dei bruti e i lumi funesti dell'uomo civile" (SD, 139), che Rousseau pensa debba essere stato il migliore per l'uomo. Egli afferma che

sebbene gli uomini fossero divenuti meno pazienti e la pietà naturale avesse già subito qualche alterazione, questo periodo dello sviluppo delle facoltà umane, giusto mezzo fra l'indolenza dello stato primitivo e la frenetica attività del nostro amor proprio, dovette essere l'epoca più felice e più duratura [...] la meno soggetta alle rivoluzioni, la migliore per l'uomo, ed egli dovette uscirne solo per qualche caso funesto, che, per l'utilità comune, non sarebbe mai dovuto accadere. L'esempio dei selvaggi, trovati quasi tutti a questo punto, sembra confermare che il genere umano era fatto per restarci sempre, che questo stato era la vera giovinezza del mondo, e che tutti gli ulteriori progressi sono stati in apparenza altrettanti

passi verso la perfezione dell'individuo, e in effetti verso la decrepitezza della specie (SD, 140). Ma questo terzo stadio venne abbandonato con la transizione al quarto stadio, e al primo stadio della diseguaglianza. Ciò accadde in seguito allo sviluppo della metallurgia e dell'agricoltura, che portarono le persone ad avere sempre più bisogno dell'aiuto degli altri, e quindi portarono alla divisione del lavoro, così come all'istituzione della proprietà privata sulla terra e sugli attrezzi; e infine all'ineguaglianza fra le persone, che all'inizio derivò dalle diseguaglianze naturali (quelle di forza, intelligenza, ingegno ecc.) (SD, 141-142).

Le differenze naturali fra di noi sono parte del problema. Infatti Rousseau fa l'ipotesi che se i talenti fossero stati uguali avrebbe potuto continuare a sussistere uno stato ragionevolmente felice (SD, 143). Ma lo stadio della metallurgia e dell'agricoltura si trasformò gradualmente in uno stadio di ineguaglianza, con l'avvento del diritto, della proprietà e della distinzione fra ricchi e poveri: "il più forte produceva di più; il più abile ricavava maggior profitto dalla sua opera; il più ingegnoso trovava dei mezzi per abbreviare il lavoro [...] lavorando in eguale misura, uno guadagnava molto, mentre l'altro stentava a vivere" (SD, 143).

3. Lo stadio della società civile e dell'autorità politica

1. Per Rousseau, l'autorità politica è in parte un imbroglio dei ricchi. Cioè, non si è trattato del più forte che ha avuto la meglio sul più debole. Piuttosto, il primo patto sociale fu di fatto una frode, dal momento che i ricchi si approfittarono dei poveri e li ingannarono. Il male principale fu la diseguaglianza economica, per via della quale i ricchi ebbero dei possessori assicurati, e i poveri ebbero poco o niente. Ma i poveri, non prevedendo le conseguenze, furono pronti ad accettare il diritto e l'autorità politica come un rimedio al conflitto e all'insicurezza di una società agricola senza governo (SD, 146 sgg.).¹²

La forma effettiva del governo costituito riflette le diseguaglianze più o meno grandi fra gli individui all'epoca in cui

l'autorità politica è istituita. Se una persona supera le altre in potere e ricchezza, tale persona da sola sarà eletta magistrato e lo Stato sarà una monarchia. Se a prevalere sul resto è un numero di persone più o meno uguali, c'è l'aristocrazia; mentre se le fortune e i talenti di tutte le persone non sono troppo diseguali, c'è la democrazia. In ciascun caso, l'autorità politica aggiungerà l'ineguaglianza politica ai generi di ineguaglianza che già esistevano (SD, 157 sgg.).

Le ultime pagine del *Secondo discorso* delineano “il progresso della diseguaglianza”, come lo chiama Rousseau, in tre stadi: “lo stabilirsi della legge e del diritto di proprietà fu la prima tappa, l'istituzione delle magistrature la seconda, e la terza ed ultima fu il cambiamento del potere legittimo in potere arbitrario; in modo che nel primo periodo fu autorizzata la condizione di ricco e di povero, nel secondo quella di potente e debole e nel terzo quella di padrone e schiavo, che è l'ultimo grado dell'ineguaglianza, il termine al quale infine conducono tutti gli altri, finché nuovi rivolgimenti dissolvono completamente il governo e lo riavvicinano all'istituzione legittima” (SD, 172).

Così finalmente si chiude il cerchio: l'umanità comincia con lo stato di natura (il primo dei quattro stadi culturali precedenti alla società civile) in cui tutti sono eguali. E arriva infine all'ultimo stadio della diseguaglianza in cui tutti diventano di nuovo eguali perché non sono nulla, e non c'è più alcuna legge eccetto la volontà del padrone, che è guidato dalle proprie passioni: “la nozione di bene e i principi della giustizia [che erano sorti con il patto di governo] svaniscono di nuovo. Ora tutto si riconduce [...] ad un nuovo stato di natura differente da quello da cui siamo partiti, in quanto il primo era lo stato di natura nella sua purezza e quest'ultimo è il frutto di un eccesso di corruzione” (SD, 177).

2. Nell'ultimo paragrafo del *Secondo discorso* Rousseau, riferendosi alla vanità, ai vizi, e alle miserie della civiltà contemporanea che egli ha appena descritto, formula la propria conclusione principale come segue: “non è questo [stato della società e della cultura descritto innanzi] lo stato originario dell'uomo, e [...] è solo lo spirito della società, e l'ineguaglianza che

essa genera, che cambia e altera in tal modo tutte le nostre inclinazioni naturali” (SD, 163). E ancora: “risulta da questa esposizione che l’ineguaglianza, quasi inesistente nello stato di natura, ricava la sua forza e il suo incremento dallo sviluppo delle nostre facoltà e dai progressi dello spirito umano e diviene infine stabile e legittima con l’istituzione della proprietà e delle leggi” (SD, 163).

Si può affermare che per Rousseau ci sono due processi correlati che si verificano nel corso della storia.

Uno è la realizzazione graduale della nostra perfettibilità, cioè della nostra capacità di successi progressivi e di perfezionamenti nelle arti, nelle scienze, e nell’invenzione di istituzioni e forme culturali nel corso del tempo.

L’altro processo è quello della nostra sempre maggiore alienazione gli uni dagli altri in una società divisa da crescenti ineguaglianze. Queste ineguaglianze fecero scaturire in noi i vizi dell’*amour-propre* sfrenato, i vizi dell’orgoglio e della vanità assieme alla volontà di dominare, e portarono alla sudditanza e all’ossequiosità fra i ranghi più bassi. Questi due processi concorrono a rendere possibile il governo del potere politico arbitrario e a mantenere la vasta maggioranza nella dipendenza servile dai ricchi e dai potenti (SD, 159).

4. *La rilevanza per il contratto sociale*

1. Come ho accennato, è strano che Rousseau dica che l’uomo è naturalmente buono e che è attraverso le istituzioni sociali che diventiamo cattivi. Infatti, come abbiamo visto, gli esseri umani primitivi sono bruti indolenti e insensati, anche se felici, i quali, una volta che si sono formati dei gruppi sociali, diventano sempre più vani e assetati di dominio, cercando di spadroneggiare su coloro che hanno di meno, o scivolando nel servilismo e nella deferenza nei confronti di coloro che hanno di più.¹³ La nostra ragione amplifica e moltiplica i nostri desideri senza fine; e man mano che arriviamo a vivere sempre di più delle opinioni degli altri, le nostre

differenze naturali sono occasione di vanità e di vergogna. Perché allora non è la natura umana ad essere cattiva alla radice, e la vita sociale non porta semplicemente alla luce quanto sia in realtà cattiva la nostra natura? Certo, siamo perfettibili: le nostre potenzialità possono essere sviluppate nel tempo per mezzo della cultura senza un limite apparente, e le istituzioni che preservano questi successi possono essere debitamente apprezzate e conservate. Ma se siamo perfettibili solo a costo della miseria e del vizio, come può la nostra natura essere buona?

Penso che ci siano almeno due ragioni per cui Rousseau vuole affermare che la nostra natura è buona.¹⁴ Una è che egli sta rifiutando alcuni aspetti dell'ortodossia cristiana, e il particolare la dottrina agostiniana del peccato originale. Una delle visioni dei Padri della Chiesa sulla schiavitù e sulla proprietà privata era che Dio aveva sancito queste istituzioni come rimedi alle nostre inclinazioni a peccare. Queste inclinazioni hanno avuto inizio con la caduta e adesso siamo immersi nella nostra natura peccaminosa. Il loro effetto può essere mitigato solo dalla grazia di Dio; il ruolo del diritto e delle istituzioni sociali consiste semplicemente nel contenerle.

A questa dottrina agostiniana Rousseau vuole dire: al contrario, la schiavitù e la proprietà privata sono sviluppi storici, il risultato di cambiamenti gradualmente nelle inclinazioni umane sotto l'influenza di pratiche sociali nel contesto di determinate condizioni. Questo lungo sviluppo ha seguito un percorso particolare. Per Rousseau è essenziale che questo sviluppo avrebbe potuto essere diverso; egli fa riferimento a diversi incidenti, e alle combinazioni fortuite di cause esterne (*SD*, 140), il che, per come lo intendo io, è il suo modo per dire che non era inevitabile.¹⁵

2. C'è una seconda visione che Rousseau sta rifiutando: quella di Hobbes. Egli sta dicendo che i vizi dell'orgoglio e della vanità, e tutti gli altri che (secondo la sua interpretazione di Hobbes) caratterizzano lo stato di natura hobbesiano, non sono naturali per l'uomo (*SD*, 128 sgg.). Questi vizi e la miseria alla quale essi conducono sono il risultato di un *amour-propre* innaturale o pervertito. Sono il risultato di un particolare corso della storia. Ciò

che ci è naturale, il nostro *amour-propre* naturale, come abbiamo visto prima, è una preoccupazione profonda per una posizione sociale sicura rispetto agli altri, compatibile con il mutuo riconoscimento e la reciprocità. Questa è una cosa molto diversa dalla vanità, dall'orgoglio e dalla volontà di dominare. La natura umana così come la dipinge Hobbes si ritrova solo nell'ultimo stadio della cultura di Rousseau (lo stato di natura nel senso giuridico di Locke). Si ricordi che questo stadio sorge solo dopo lo sviluppo di:

- 1) metallurgia e agricoltura;
- 2) grandi diseguaglianze nella proprietà privata, inclusa la proprietà della terra;
- 3) divisione del lavoro, per cui alcuni sono sotto la direzione di altri, e quindi ne dipendono;
- 4) il fatto che queste diseguaglianze siano amplificate dalle differenze nelle doti di nascita che vengono poi esercitate ed educate, laddove alcuni sono istruiti ed educati a livelli più alti degli altri.

Sono queste caratteristiche che, in assenza di un impegno istituzionale pubblico effettivo a preservare l'eguaglianza, portano le persone a vedere le loro relazioni come antagonistiche. Esse vedono la società come una lotta, come un'arrampicata competitiva di ciascuno contro tutti gli altri. Secondo Rousseau, Hobbes descrive delle persone il cui carattere e i cui scopi sono stati plasmati da queste condizioni sociali.

Un punto ulteriore contro Hobbes, per come lo legge Rousseau, è che lo stato di guerra descritto da Hobbes dipende dalle passioni della gloria e della vanità. Ma per Rousseau queste passioni presuppongono un certo sviluppo culturale e intellettuale, che a sua volta presuppone certe istituzioni sociali. In Rousseau, l'uomo primitivo non era capace di orgoglio, di vanità e degli altri vizi della civiltà. Solo l'*amour de soi* (che si rivela in desideri come quello di mangiare, di bere e di dormire [SD, 111]) e la compassione sono naturali in questo senso per Rousseau. La vanità e l'orgoglio, e i vizi dell'*amour-propre* sfrenato, non erano presenti nei primi stadi, ma si ritrovano solo molto più tardi.

3. Il *Secondo discorso* è una delle opere più pessimistiche di Rousseau. Al tempo del *Contratto sociale* (quando scrive a Malesherbes il passo sul *Primo dialogo* citato prima), Rousseau non pensa ormai più che esista un'età migliore di tutte in un qualche luogo del passato e guarda piuttosto al futuro, o meglio, forse, a ciò che è possibile. Adesso egli crede che sia almeno possibile descrivere una forma di governo legittima e il suo sistema di istituzioni tale che con una buona dose di fortuna possa essere ragionevolmente giusto, felice e stabile. I suoi membri sarebbero liberi dai vizi più gravi dell'*amour-propre* sfrenato come la vanità e la dissimulazione, l'insincerità e l'avidità. Non è inevitabile che si peggiori sempre di più; per noi è possibile migliorare.

Tuttavia, se anche il *Contratto sociale* presenta i principi del diritto politico per una società giusta, realizzabile e stabile, i margini sono molto ristretti. La convinzione di Rousseau che la natura umana sia buona, e che sia attraverso le istituzioni sociali che diventiamo cattivi, si riduce a queste due proposizioni:

a) Le istituzioni sociali e le condizioni della vita sociale esercitano un'influenza predominante nel determinare quali inclinazioni umane si sviluppino e si esprimano nel corso del tempo. Quando sono realizzate, alcune di queste inclinazioni sono buone, altre sono cattive.

b) Esiste almeno un possibile schema ragionevolmente realizzabile di istituzioni politiche legittime che soddisfa i principi del giusto politico e al contempo adempie ai requisiti per la stabilità istituzionale e per la felicità umana.

Così, che la nostra natura sia buona significa che permette uno schema di istituzioni politiche giuste, stabili e felici. Come sia fatta e come possa sorgere questa società è ciò che Rousseau ci racconta nel *Contratto sociale*. Lo scopo della genealogia del vizio di Rousseau nel *Secondo discorso* consiste nel mostrare che non dobbiamo necessariamente rifiutare l'idea della nostra bontà naturale. La ragione che ne è offerta è che l'ideale della cooperazione sociale (che si trova nel *Contratto sociale*) è compatibile con la nostra natura se l'idea della bontà naturale è vera. Sebbene il *Contratto sociale* modifichi in qualche modo il

pessimismo del *Secondo discorso*, questa prima opera fornisce lo sfondo del problema che Rousseau affronta in quella successiva.

Ne concludiamo che la natura umana è buona nel senso che assetti politici e sociali giusti e stabili sono almeno possibili. Il rimedio ai nostri guai consiste in un mondo sociale adeguatamente disposto in modo da essere coerente con la nostra vera natura e lo stato naturale del nostro *amour-propre*. Così dice il paragrafo d'apertura del primo libro del *Contratto sociale*: “Voglio ricercare se nell'ordine civile possano esservi regole d'amministrazione legittime e sicure, prendendo gli uomini come sono e le leggi come possono essere. In questa ricerca mi sforzerò sempre di combinare ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, affinché la giustizia e l'utilità non si trovino separate”.

4. Ora sorge una domanda: quanto buona egli pensa che sia veramente la natura umana? Nel porre questa domanda, assumo che la natura umana possa essere rappresentata (al fine di rispondere alla questione) dai principi più fondamentali della psicologia umana, inclusi i principi dell'apprendimento di ogni genere. Cogliamo correttamente questi principi quando, assieme ai principi della sociologia politica di senso comune, siamo in grado di fornire almeno un resoconto plausibile dei generi di virtù e di vizi, di scopi e di aspirazioni, di fini ultimi e di desideri, e di molte altre cose – in breve, del tipo di carattere – che giungiamo ad avere date diverse condizioni sociali e storiche. I principi della natura umana sono come una funzione: date certe condizioni sociali e storiche, essi determinano i tipi di carattere che si svilupperanno e saranno acquisiti nella società.

Se si accetta questa definizione, allora il fatto che la natura umana sia buona o meno, a quanto pare, dipende da due cose:

a) dall'ampiezza e dalla varietà delle condizioni storiche nelle quali la società del contratto sociale può essere realizzata, e

b) dal fatto che tali condizioni possano essere raggiunte a partire dalla maggior parte di altre condizioni differenti, o da molte di esse.

Si supponga che non si possano raggiungere le condizioni per una società giusta, felice e stabile a partire da dove siamo adesso:

siamo troppo in là sul sentiero del vizio e della corruzione, e non siamo in grado di cooperare per risolvere i nostri problemi. Peggio per noi. Ma si supponga inoltre che non lo si possa fare nella maggior parte delle condizioni che è probabile che sorgano nel corso della nostra lunga storia. Allora il pessimismo del *Secondo discorso* non è affatto mitigato.

Masters, nella sua introduzione alla nuova edizione del *Secondo discorso*, dice questo: “Quasi unico nel suo secolo, Rousseau sembra aver visto la natura umana come una specie animale la cui natura definisce un modo di vita buono e salutare, ma la cui evoluzione ha reso la vita naturalmente buona inaccessibile (almeno per la maggior parte di coloro che vivono nelle società civilizzate)”.

Sono d'accordo con questo giudizio, e niente di ciò che ho affermato confligge con esso. Inoltre, esso si accorda con la mia ipotesi sul rapporto fra il *Secondo discorso* e il *Contratto sociale*: cioè, che quest'ultimo spiega come organizzare le istituzioni del mondo sociale in modo tale che non sorgano i vizi e le miserie di cui si dà conto nel primo, e che adesso vediamo nella maggior parte delle epoche e nella nostra cultura e civiltà.

La risposta di Rousseau è: dobbiamo organizzare le nostre istituzioni politiche e sociali in base ai termini della cooperazione che sono espressi dal contratto sociale (CS, 1-6): sono questi termini che, quando sono effettivamente realizzati, assicurano che tali istituzioni garantiscano la nostra libertà morale, l'eguaglianza politica e sociale e l'indipendenza. Esse rendono anche possibile la nostra libertà civile e prevengono le ostilità e i vizi che altrimenti ci affliggono.

Prima lezione su Rousseau (1981). Appendice A

ROUSSEAU: LA DOTTRINA DELLA BONTÀ NATURALE
DELLA NATURA UMANA

1. Contro il peccato originale

Cominciamo mettendo a confronto la visione di Rousseau con la dottrina ortodossa del peccato originale, che consta di questi elementi: a) la perfezione naturale originaria della prima coppia, Adamo ed Eva. b) Il loro peccato è stato colpa loro: è stato un atto di libero arbitrio da parte di una natura senza difetto. c) È stato motivato dall'orgoglio e dalla caparbia. d) La punizione e la corruzione del loro peccato si manifesta nella concupiscenza ed è propagata nell'atto sessuale. e) Tutti noi siamo corresponsabili e partecipiamo al loro peccato; perciò adesso f) la nostra natura è deturpata ed è soggetta alla morte e all'infelicità; g) la via di salvezza risiede solo nella grazia divina.

Tenendo a mente questi punti, si osservi come Rousseau li rinneghi uno per uno: a) La condizione naturale (stato di natura) non è uno stato di perfezione naturale ma uno stato primitivo in cui le nostre potenzialità di perfezione, la nostra ragione e le nostre sensibilità morali non sono pienamente sviluppate. Esse si realizzano solo in società attraverso molti cambiamenti attraverso il tempo. b) L'infelicità umana, i vizi presenti e i falsi valori non traggono origine da scelte libere ma si verificano in conseguenza di malaugurati accidenti storici e tendenze sociali. c) Rousseau nega che la prima coppia possa avere agito per orgoglio e ostinazione, giacché questi moventi si trovano solo in società. d) Il vizio e i falsi valori sono propagati dalle istituzioni sociali e ciascuna generazione risponde di essi. e) La via di salvezza è nelle nostre mani.

La teoria rousseauviana dello sviluppo storico e sociale è secolare e naturalistica, come la teoria di altri illuministi: Diderot, Condorcet, D'Alembert, e così via (si confronti la sua teoria con quella di Hume).

2. Rousseau contra Hobbes: significato ulteriore della bontà naturale – in quanto premessa della teoria sociale

Rousseau sta rifiutando il peccato originale (come hanno fatto

Hume e molti altri, con un certo vigore), ma sta anche rifiutando alcuni elementi della visione di Hobbes. In particolare, egli pensava (che fosse giusto o meno) che Hobbes ritenesse che l'orgoglio, la vanità e la volontà di dominare fossero gli impulsi fondamentali o i principi psicologici della natura umana, il che spiega in parte perché lo stato di natura sia uno stato di guerra. Rousseau nega questo, e attribuisce la colpa di queste tendenze alla società. Nello stato di natura primitivo, le persone sono mosse solo dai loro bisogni naturali, guidati dall'amore di sé (*amour de soi*) e frenati dalla compassione naturale.

Rousseau rifiutava anche l'idea di Hobbes che le forme di compassione che si possono riscontrare e gli altri sentimenti analoghi potessero essere ricondotti all'amor di sé. Egli sostiene che la compassione e l'amore di sé sono distinti; infatti l'amore di sé guidato dalla ragione e moderato dalla compassione fornisce, date condizioni sociali e forme di educazione adeguate, la base psicologica della condotta umana e morale.

3. La possibilità di una società ben regolata

Ora chiediamoci su che cosa vertano queste dispute sulla natura umana originaria e sulle sue inclinazioni. Diciamo che siamo tutti d'accordo sul fatto che, date le persone come sono, molte di esse sono mosse dall'orgoglio, dalla vanità e dalla voglia di dominare, almeno in alcune occasioni; e ce ne sono abbastanza da costituire un fattore politico di rilievo. Che differenza fa se queste inclinazioni sono originali o derivate? E sappiamo che cosa intendiamo con questa distinzione? Sapremmo distinguere le due cose guardando a come ci si comporta di fatto?

La questione in gioco potrebbe essere posta in questo modo: si supponga di assumere (come fecero Rousseau e l'Illuminismo) che gli esseri umani e i loro fini siano le unità fondamentali della deliberazione e dell'azione, oltre che della responsabilità (adeguatamente concepita), cosicché le nostre azioni collettive sono una delle cause principali del cambiamento storico e sociale.

Allora avere una teoria sociale è avere, fra le altre cose, una teoria di queste unità di deliberazione e di azione; e una qualsiasi teoria di questo genere deve attribuire loro determinati precetti originali che specificano come esse agiscano date diverse condizioni sociali.

Così, ciò che è veramente in gioco in queste dispute sulla natura umana originaria sono le prospettive di un cambiamento sociale fondamentale e la saggezza di adottare questi o quei mezzi per ottenerlo, data la nostra situazione storica e sociale presente. A meno di non agire al buio, dobbiamo essere in grado di spiegare come funzionerà una società libera e umana ben regolata, cioè come sarà fatta; e perché sarà stabile e fattibile, dato un certo sistema di educazione, quando si realizzano le condizioni di sfondo adeguate. Inoltre: possiamo raggiungere tale società a partire da dove siamo senza fare ricorso a mezzi che fanno sì che in noi finiscano per prevalere proprio quelle caratteristiche psicologiche che rendono impossibile una società del genere?

Nell'*Emile* Rousseau discute la teoria psicologica che secondo lui rende sia possibile, sia stabile, una società ben regolata. Essa richiede che tutta l'autorità coercitiva, pubblica o di altro genere, sia basata su principi che le persone possono dare a se stesse come persone libere e morali, e che escludono la dipendenza personale.

Parte I

Introduzione 1.1 Parte II (1) 1.2-1.5

Confuta le false teorie dell'autorità politica basate su generi di ineguaglianza], inclusa la forza (1) 3.1-3.9

Discute il governo come subordinato al sovrano, come esecutore delle leggi del sovrano; come agente (2) 1.6-1.9

Presenta la teoria corretta dell'autorità politica legittima 2.1-2.6

Discute il sovrano e la fonte del diritto (2) 3.10-3.18

Discute ciò che può essere fatto per impedire al governo di usurpare l'autorità sovrana: il sovrano come assemblea del popolo 4.1-4.4

Discute come ordinare la volontà generale come conduzione delle assemblee popolari in modo tale che esse possano esprimere al

meglio la volontà generale e preservare la libertà e l'eguaglianza (3)
2.7-2.12

Il legislatore e il problema della stabilità (3) 4.5-4.8

Le istituzioni della stabilità: dittatura, censura, religione civile

Conclusione 4.9

Figura 5. Schema del *Contratto sociale*. Adattamento della discussione di Hilail Gildin in *Rousseau's Social Contract*, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 12-17.

Rousseau. Appendice B

Commenti alla figura 5:

1. Lasciando da parte 1.1 e 4.9 (il primo e l'ultimo capitolo del *Contratto sociale*), ciascun libro è diviso in parti eguali con lo stesso numero di capitoli.

2. È solo arrivando a 3.10-3.18 (nella seconda parte della Parte II) che diventa chiaro che il sovrano deve essere un'assemblea del popolo e che deve riunirsi a intervalli fissi e periodici (cfr. 3.13.1).

LISTA DELLE OPERE DI ROUSSEAU

1750 *Discours sur le sciences et les arts* ("Primo discorso") (scritto nel 1749) 1752 *Le Devin du village* (opera) 1755 *Discours sur l'origine de l'inégalité* ("Secondo discorso") "Economie politique" (voce dell'*Encyclopédie* di Diderot) 1756 "Lettre sur la providence" (risposta al "Poème sur le désastre de Lisbonne" di Voltaire) 1758 *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* 1761 *La Nouvelle Héloïse* 1762 Stesura di quattro lettere biografiche a Malesherbes *Emile Contrat social* "Lettre à Christophe de Beaumont" (risposta all'arcivescovo di Parigi sull'*Emile*) 1764 *Lettres écrites de la montagne* (risposta alle *Lettres écrites de la campagne* di J.R. Tronchin) 1765 *Projet de constitution pour la Corse* 1766 *Confessions*

(prima parte – completate al ritorno in Francia) pubblicate nel 1781
1772 *Considérations sur le gouvernement de Pologne* 1772-6 *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques* 1776-8 *Les rêveries du promeneur solitaire*

BIBLIOGRAFIA

Cassirer, Ernst, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, tr. it. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari 1994.

Cohen, Joshua, *Reflections on Rousseau, Autonomy and Democracy*, "Philosophy and Public Affairs", Vol. XV, n. 3, 1986, pp. 275-297.

Cranston, Maurice, *Introduzione* alla sua traduzione del *Contratto sociale* (London, Penguin, 1968), pp. 9-25 (critica), pp. 25-43 (biografia); *The Early Life and Works of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*, Penguin, New York 1983.

Dent, N.J.H. *Rousseau*, Blackwell, Oxford 1988; e *Rousseau Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 voll., Knopf, New York 1969; su Rousseau, vedi pp. 529-552 (sotto *La Nouvelle Héloïse*, pp. 240 sgg.).

Giddin, Hilail, *Rousseau's Social Contract*, University of Chicago Press, Chicago 1983.

Green, F.C., *Jean-Jacques Rousseau: A Study of His Life and Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1955.

Grimsley, Ronald, *The Philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, London 1973.

Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1948, tr. it. *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino, 1982. Contiene *Il supposto primitivismo del Discorso sull'ineguaglianza di Rousseau*.

Masters, Roger, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1968.

Miller, James, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, Yale

University Press, New Haven 1984.

Neuhouser, Frederick, *Freedom, Dependence, and the General Will*, "Philosophical Review", Vol. CII, n. 3, 1993, pp. 363-95.

Shklar, J.N., *Men and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

¹ Nelle prossime lezioni su Rousseau farò riferimento a Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, a cura di Roger D. Masters, trad. Roger D. and Judith R. Masters, St.Martin's Press, New York 1964 [tr. it. *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Editori Riuniti, Roma 2002], e *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, a cura di Roger D. Masters, trad. Judith R. Masters, St.Martin's Press, New York 1978 [tr. it. *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003]. Le citazioni nel testo saranno abbreviate come SD per il *Secondo discorso*, e CS per il *Contratto sociale*. Per il primo verranno usati i numeri di pagina; per il secondo, i riferimenti saranno a libro, capitolo, paragrafo.

² Sui rischi della traduzione, si ricordi che (nel 1987, credo) un annunciatore della televisione moscovita tradusse "Rocky Mountain High" ["Il picco della Montagna Rocciosa"] di John Denver con "Drunk in the mountains" ["Alticcio sulle montagne"]. E ai tempi in cui si facevano i primi tentativi per creare programmi di traduzione automatica dal russo, e viceversa, la frase "The spirit is willing but the flesh is weak" ["Lo spirito è forte ma la carne è debole"] alla fine diventava "The wine is good but the meat stinks" ["Il vino è buono ma la carne puzza"].

³ Il suo stile meraviglioso si presta anche ad essere preso in giro, come quando de Maistre, sentendo la famosa frase di Rousseau che apre il Libro I, capitolo 1 del *Contratto sociale*, "L'uomo era nato libero e dappertutto vive in catene", replicò: "Allo stesso modo si potrebbe dire: "Le pecore erano nate carnivore e dappertutto mangiano erba". Oppure, in una recensione apparsa di

recente sul "New York Times", "Le scimmie erano nate libere e dappertutto sono allo zoo".

⁴ Questo materiale biografico è tratto per la maggior parte da Roger Masters (a cura di), *On the Social Contract*, "Introduction". Vedi anche M. Cranston, *Jean-Jacques: the Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*, Penguin Books, London 1983.

⁵ Questa tendenza conservatrice è illustrata dal confronto fra la storia dell'opera di Rousseau, *Le devin du village*, e quella di Pergolesi, *La serva padrona*. Cfr. M. Cranston, *Jean-Jacques*, cit., p. 279.

⁶ Malesherbes era il direttore regio della libreria, ossia un funzionario incaricato per legge di controllare il commercio dei libri in Francia. Era amico dei *philosophes* e spesso li aiutò ad avere la meglio sulle pastoie giuridiche del regime. Rousseau era in buoni rapporti con lui e prima che uscisse il *Contratto sociale* gli aveva scritto quattro lettere autobiografiche. Cfr. J. Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, Yale University Press, New Haven 1984, pp. 76 sgg.

⁷ Cfr. M. Cranston, op. cit., p. 228 [tr. it. in *Scritti autobiografici*, Einaudi, Torino 1997, pp. 1092-93].

⁸ Cfr. J. Miller, *Rousseau, Dreamer of Democracy*, cit., p. 5.

⁹ Il mio resoconto dell'*amour-propre* riprende quello di N.J.H. Dent, *Rousseau*, Blackwell, Oxford 1988), e quello di Frederick Neuhouser in *Freedom, Dependence and the General Will*, in "Philosophical Review", Luglio 1993, pp. 37 sgg. Dent ne offre una formulazione nel suo *Rousseau Dictionary* (Blackwell, Oxford 1992), pp. 33-36. Sono in debito con Neuhouser per questo resoconto di come l'*amour-propre* è collegato al principio di reciprocità.

¹⁰ Trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1985, p. 26.

¹¹ Cfr. E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* [tr. it. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari 1994, pp. 3-91].

¹² Rousseau rifiuta come improbabili altre modalità di origine del governo – conquista, assoggettamento a un padrone assoluto (ciò a cui Locke si riferiva come all'assolutismo monarchico),

l'autorità paterna, la soggezione alla tirannia (*SD*, 148-154).

¹³ Come una volta disse poco gentilmente Kant a proposito dei propri connazionali prussiani, facendosi beffe di tutti i loro titoli: "Molto spesso non sanno bene se provare a dominare o prostrarsi".

¹⁴ Si osservi che Rousseau sta attento al modo in cui lo fa, come si vede dai suoi commenti sulla metodologia in *SD*, 103, 107, 161.

¹⁵ Per ulteriori riflessioni sulla dottrina cristiana del peccato originale, cfr. l'Appendice A alla fine di questa lezione, tratta dagli appunti per le lezioni di Rawls del 1981 [*N.d.C.*].

ROUSSEAU II

Il patto sociale: i suoi presupposti e la volontà generale (I)

1. Introduzione

1. Nell'ultima lezione abbiamo cercato di farci un'idea delle domande e dei problemi che indussero Rousseau a scrivere il *Contratto sociale*. Ho detto che le sue preoccupazioni erano più ampie di quelle di Hobbes e di Locke: Hobbes era interessato a superare il problema delle lacerazioni della guerra civile, e Locke a giustificare la resistenza alla Corona sotto una costituzione mista. Rousseau è un critico della cultura e della civiltà: nel *Secondo discorso* egli diagnostica quelli che vede come i mali profondamente radicati della società e dipinge i vizi e le miserie che essa provoca nei suoi membri. Egli spera di spiegare perché questi mali e questi vizi si siano prodotti, e di descrivere nel *Contratto sociale* la cornice fondamentale di un mondo politico e sociale in cui essi non sarebbero presenti.

Il *Contratto sociale* delinea i principi del giusto politico che devono essere realizzati nelle istituzioni se si vuole avere una società giusta e realizzabile, stabile e ragionevolmente felice. Ho suggerito che l'affermazione di Rousseau secondo la quale la natura umana è buona, ed è attraverso le istituzioni sociali che diventiamo cattivi, si riduce a queste due proposizioni:

Primo, le istituzioni sociali e le condizioni della vita sociale esercitano un'influenza predominante su quali inclinazioni umane si sviluppino e si esprimano nel corso del tempo. Alcune inclinazioni sono buone, altre sono cattive; e quali di esse siano incoraggiate e si manifestino dipende dalle condizioni sociali.

Secondo, esiste almeno uno schema delle istituzioni politiche possibile e ragionevolmente realizzabile che soddisfa i principi del giusto politico e al contempo adempie ai requisiti per la stabilità e per la felicità umana. Così, la nostra natura è buona in quanto permette un mondo sociale di questo tipo.

2. Si consideri ancora una volta il paragrafo iniziale dell'introduzione del primo libro del *Contratto sociale*: "Voglio ricercare se nell'ordine civile possano esservi regole d'amministrazione legittime e sicure, prendendo gli uomini come sono e le leggi come possono essere. In questa ricerca mi sforzerò sempre di combinare ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, affinché la giustizia e l'utilità non si trovino separate". Che Rousseau veda il proprio ragionamento come realistico e come mirato a ciò che è possibile è dimostrato dal fatto che egli intende prendere gli uomini per come sono e le leggi per come possono essere. Al fine di assicurare sia la stabilità sia la felicità, bisogna riuscire a mettere d'accordo ciò che il giusto permette e ciò che l'interesse prescrive. Altrimenti il giusto e l'utile saranno in conflitto, e non sarà possibile un regime stabile e legittimo.

Si noti che nell'affermazione di Rousseau circa il fatto che egli intende prendere gli esseri umani come sono c'è un'ambiguità. Sicuramente egli non intende le persone come le vede adesso, con tutti i vizi e le abitudini di una civiltà corrotta (così come è descritta nel *Secondo discorso*). Piuttosto, egli intende gli esseri umani per come sono in base ai principi fondamentali e alle inclinazioni della natura umana. Questi principi e inclinazioni sono quelli in riferimento ai quali possiamo spiegare i tipi di virtù e vizi, scopi e aspirazioni, fini ultimi e desideri – in breve, il genere di carattere – che le persone hanno in differenti circostanze sociali. Questi principi e queste inclinazioni includono cose come la capacità di libera volontà (ossia di identificare ragioni valide e di agire di conseguenza) e la perfettibilità (la potenzialità di migliorarsi attraverso lo sviluppo storico delle nostre facoltà attraverso la cultura). Gli aspetti psicologici fondamentali della nostra natura includono anche l'*amour de soi* e l'*amour-propre*,

laddove quest'ultimo è inteso in base alla visione ampia, come fa Kant.

3. Quando si discute una qualsiasi concezione politica, e la relativa concezione del diritto e della giustizia, ci sono quattro domande che occorre distinguere, e cioè:

1) Quali principi tale concezione sostiene che siano i principi ragionevoli o veri del giusto politico e della giustizia; e come si stabilisce la correttezza di tali principi?

2) Quali istituzioni politiche e sociali realmente attuabili realizzano più efficacemente questi principi e mantengono la società stabile nel tempo?

3) In quali modi le persone imparano i principi del giusto e acquisiscono la motivazione ad agire in base ad essi e ad affermare la concezione politica alla quale essi appartengono?

4) Come potrebbe sorgere una società che realizza questi principi del giusto e della giustizia, e come è sorta in certi casi esistenti, se ne esistono?

Ora, interpreterò l'idea del patto sociale come se fosse riferita alle prime due domande. Nel discuterla prenderò le mosse da una condizione stabile e duratura in cui la società del patto sociale è pienamente realizzata e in equilibrio. Le istituzioni sociali e le leggi possono cambiare da un'epoca all'altra, ma la sua struttura fondamentale rimane retta e giusta. Allora ci possiamo porre la prima domanda: quali sono i principi del giusto in questa società? La risposta, in una frase, è: essi devono esprimere i termini del patto sociale. Esploreremo questa proposizione più avanti.

Poi ci porremo la seconda domanda: quali istituzioni politiche e sociali realizzano più effettivamente questi principi e mantengono la società stabile nel tempo? La risposta a questo è: certi aspetti generali della struttura fondamentale della società politica necessari a soddisfare i termini del patto sociale. Un esempio è il modo in cui la struttura fondamentale realizza tre aspetti fondamentali dell'eguaglianza, e cioè: come afferma uno status e un rispetto eguale per tutti i cittadini; come realizza un *rule of law* che si applica a tutti ed è fatto da tutti; e come assicura un'eguaglianza materiale sufficiente.¹ Dobbiamo dire che cosa

significano queste cose.

Le altre due domande – la terza sulla psicologia morale, e la quarta sulle origini storiche – le riservo per la prossima lezione.

2. *Il patto sociale*

1. Passiamo all'idea del patto sociale, che, come dice Rousseau, è l'atto attraverso il quale un popolo diventa popolo (CS, 1, 5.2). Più avanti lo metterò in connessione con l'idea della volontà generale (e con le diverse idee ad essa collegate, come quella del bene comune e dell'interesse comune), e con le idee della sovranità e delle leggi politiche fondamentali. Ma prima di fare ciò, si noti che nei capitoli 2-5 del primo Libro del *Contratto sociale* Rousseau dimostra caso per caso, più o meno come fa Locke, che l'autorità politica deve essere fondata su un patto sociale. In modo analogo, egli sostiene che il giusto politico deve essere basato su una convenzione, e che né l'autorità paterna, né il diritto del più forte, né il diritto di chi vince una guerra possono essere sufficienti perché ci sia autorità politica. Come recita l'inizio del quinto capitolo: "È sempre necessario andare a una prima convenzione" – ossia a un patto sociale.

Implicita in queste argomentazioni caso per caso è l'idea che, essendo tutte le persone – come aveva detto Locke – dei re eguali (*Secondo trattato*, par. 123), siamo vincolati a un'autorità politica solo se ha avuto origine, o potrebbe adeguatamente avere origine, dal nostro consenso in quanto liberi ed eguali, o ragionevoli e razionali. Se si esamina qualsiasi altro fondamento dell'autorità, ci si accorgerà che esso dipende dalla mancanza di una o più di queste tre condizioni essenziali affinché il consenso sia vincolante: ossia, o manca la capacità, o l'opportunità, o la volontà adeguata che è richiesta perché il consenso sia vincolante. Per esempio, come spiega Rousseau nel *Contratto sociale*:

a) I minori prima dell'età della ragione non sono ancora completamente ragionevoli e razionali, così i loro genitori o i loro tutori devono agire per loro conto fino a che non diventano adulti

(CS, 1, 2.1 sgg.).

b) I sudditi sconfitti da chi vince una guerra non hanno l'opportunità di dare il proprio consenso libero; i segni del consenso, anche se dati, in tali circostanze sono forzati e non possono vincolare. È l'autoconservazione a spingerli ad obbedire, ed essi possono fare di nuovo quello che vogliono quando il vincitore perde il proprio potere. È assurdo pensare che il diritto cominci e cessi assieme alla forza (CS, 1, 3).

c) Gli schiavi “perdono tutto nelle loro catene, anche il desiderio di liberarsene” (CS, 1, 2.8), e perciò non hanno né la capacità né la volontà di dare il loro consenso libero. Ma le persone non sono schiave per natura: è la soggezione alla forza che rende schiavo un uomo, ed è la mancanza di volontà (la codardia) che deriva dalla schiavitù a tenere lo schiavo in catene (CS, 1, 4).

2. Adesso passiamo al nostro tema principale: il patto sociale così come è formulato da Rousseau in CS, 1, 6. Questo patto specifica i termini della cooperazione sociale che devono essere riflessi nelle istituzioni politiche e sociali. Presento la teoria del patto sociale di Rousseau come una teoria che fa quattro assunti.² Questi ultimi sono impliciti nel modo in cui egli presenta le caratteristiche fondamentali del patto e le condizioni sulle quali esso riposa.

Primo assunto: coloro che cooperano mirano a promuovere i propri interessi fondamentali – il loro bene ragionevole e razionale per come lo concepiscono loro. Due di questi interessi sono connessi con l'amore di sé in entrambe le sue forme naturali, *l'amour de soi* e *l'amour-propre*.

In quanto *amour de soi* l'amore di sé non solo si interessa ai vari tipi di mezzi per il benessere, ma include anche l'interesse a sviluppare e a esercitare le due potenzialità che gli esseri umani hanno nello stato di natura e che gli altri animali non hanno. Una di queste è la capacità di avere la libera volontà e quindi la capacità di agire alla luce di ragioni valide (SD, 113 sgg.); l'altra è la capacità di perfezionarsi e di migliorarsi attraverso lo sviluppo delle proprie facoltà e attraverso la partecipazione alla cultura così come si evolve nel tempo (SD, 114 sgg.).

A queste possiamo aggiungere la nostra capacità di pensare concetti (e non semplicemente immagini) (SD, 119-126); la nostra capacità di avere atteggiamenti ed emozioni morali (SD, 134-137); e la nostra capacità di immedesimarci negli altri (pietà e compassione appropriate alle circostanze) (SD, 131 sgg.).

Per ricordare ciò che ho detto nell'ultima lezione, l'amore di sé, come *amour-propre* nella sua forma propria naturale, è il bisogno che abbiamo di essere riconosciuti dagli altri in quanto possessori di una posizione, o status, sicuri, ossia in quanto membri uguali del nostro gruppo sociale. Questa posizione significa che sulla base dei nostri bisogni e delle nostre necessità siamo visti dagli altri come legittimati ad avanzare pretese, che essi riconosceranno come qualcosa che impone limiti alla loro condotta, a patto, naturalmente, che le nostre pretese soddisfino certe condizioni di reciprocità. Mossi da questa forma propria naturale di *amour-propre*, siamo pronti ad attribuire in cambio la stessa posizione anche agli altri, e quindi a onorare i limiti che le loro pretese e i loro bisogni ci impongono.

3. Secondo assunto: le persone che cooperano devono promuovere i propri interessi nelle condizioni di interdipendenza sociale con gli altri. Qui Rousseau suppone che le persone abbiano raggiunto il punto della storia in cui la cooperazione sociale sotto forma di istituzioni politiche e sociali è sia necessaria sia mutuamente vantaggiosa. L'interdipendenza sociale è adesso parte della nostra condizione (CS, 1, 6.1).

Ma questa dipendenza non deve essere scambiata con la dipendenza personale dalla volontà degli altri. Questa forma di dipendenza, come sappiamo dal *Secondo trattato*, secondo Rousseau è la principale responsabile dello sviluppo dell'*amour-propre* innaturale, o perverso, che è quello che si manifesta nella volontà di dominare e di spadroneggiare sugli altri, e negli altri vizi della civiltà.

Questo secondo assunto è degno di nota: Rousseau non pensa mai che possiamo essere indipendenti dagli altri esseri umani. Egli dà per scontato che siamo sempre vincolati alla società in un qualche modo, e non possiamo vivere senza di essa. Egli mette

anche in chiaro sia nel *Secondo discorso* sia nel *Contratto sociale* che non stare in società non sarebbe bene per noi: è solo in una certa forma appropriata che la nostra natura può giungere alla sua piena espressione e appagamento (CS, 1, 8.1). Il patto sociale non ci rende indipendenti dalla società. Piuttosto, ci rende completamente dipendenti dalla società come un tutto, come un corpo societario. Siamo indipendenti da tutti gli altri cittadini particolari come individui, ma siamo interamente dipendenti dalla città (polis), come dice Rousseau (CS, 2, 12.3).

Non è semplicemente che non ci è possibile vivere al di fuori della società, o che non possiamo ritornare allo stadio in cui si trovavano gli esseri umani primitivi prima che sorgesse la società – a quello del bruto pigro, indolente e innocuo. È piuttosto che tale esistenza non è appropriata alla nostra natura in quanto dotata di volontà libera e perfettibile, e molte altre cose (SD, 102). Voltaire disse che quando aveva letto il *Secondo discorso* aveva avuto voglia di mettersi a camminare a quattro zampe. È una bella battuta, ma avrebbe dovuto leggere il libro più attentamente.

4. Terzo assunto: tutte le persone hanno un'eguale capacità di essere libere, e un'eguale interesse ad esserlo, ossia hanno la capacità di avere una libera volontà e di agire alla luce di ragioni valide, e anche un interesse ad agire sulla base dei propri giudizi riguardo a ciò che pensano che sia meglio alla luce degli scopi e interessi particolari da cui sono principalmente mosse. In breve, abbiamo una eguale capacità di giudicare che cosa serva di più a promuovere il nostro bene così come lo concepiamo noi, e un eguale desiderio di agire in base a questo giudizio. Questo assunto rende esplicito quel che abbiamo detto prima riguardo a ciò che ricade sotto l'*amour de soi*.

Quarto assunto: tutte le persone hanno sia un'eguale capacità di avere un senso di giustizia politico sia un interesse ad agire di conseguenza. Questo senso di giustizia è visto come la capacità di capire e di applicare i principi del patto sociale e di agire in base ad essi. Questo segue dal terzo assunto appena citato, dato ciò che Rousseau afferma nel *Contratto*, 1, 8.1, riguardo al passaggio dallo stato di natura a uno stato civile che produce un “cambiamento

molto importante, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e dando alle sue azioni la moralità di cui prima erano prive".

In base a ciò che abbiamo detto a proposito del secondo assunto, relativo all'interdipendenza sociale, chiaramente Rousseau non sta pensando al patto sociale come a qualcosa che è fatto nello stato di natura, e nemmeno in uno stadio iniziale della società. È in parte per questa ragione che riteniamo che il patto risponda solo alle prime due domande distinte poco fa al par. 1.3.

5. Dati questi cinque assunti, il problema fondamentale diventa, come dice Rousseau (CS, 1, 6.4)

I) Come "trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato".

E allo stesso tempo in questa forma di associazione

II) "ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso, e resti non meno libero di prima".

Questo è il problema al quale il contratto sociale si propone come soluzione.

Il problema è dunque come unirsi agli altri, senza sacrificare la nostra libertà, per garantire la soddisfazione dei nostri interessi fondamentali, e garantire le condizioni per lo sviluppo e l'esercizio delle nostre capacità (CS, 1, 8.1). Rousseau risolve il problema più o meno come segue: dato il fatto della nostra interdipendenza sociale, e la necessità e possibilità di una cooperazione sociale mutuamente vantaggiosa, la forma di associazione deve essere tale per cui acconsentire ad essa sarebbe ragionevole e razionale per persone uguali, motivate da entrambe le forme di amore di sé.

Dati gli assunti precedenti, Rousseau pensa che gli articoli del patto sociale siano "talmente determinati dalla natura dell'atto [le condizioni e lo scopo del contratto sociale], che la minima modificazione le renderebbe vane e ne annullerebbe l'effetto" (CS, 1, 6.5).

Penso che con questo Rousseau voglia dire che una volta che abbiamo formulato chiaramente il problema del patto sociale, è anche chiaro quale debba essere la forma sociale e politica generale

dell'associazione. Dal momento che egli pensa che gli articoli del patto sociale siano dappertutto gli stessi, e che siano dappertutto tacitamente ammessi e riconosciuti, deve anche pensare che il problema del patto sociale sia compreso dalla nostra ragione umana comune.

Rousseau afferma inoltre che gli articoli dell'associazione, se correttamente intesi, si riducono a un'unica clausola: "l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, in favore di tutta la comunità" (CS, 1, 6.6).

6. Su questa affermazione, Rousseau fa tre commenti:

Primo (CS, 1, 6.6): egli dice che diamo noi stessi alla società intera assolutamente (senza riserve), e le condizioni alle quali ci impegniamo sono le stesse per tutti. Per questa ragione "nessuno ha interesse a rendere [queste condizioni] onerose per gli altri". Anche se ci siamo impegnati assolutamente agli articoli oggetto dell'accordo, la portata di tali articoli non è onnipervasiva: essi non comportano una regolamentazione onnicomprensiva della vita sociale. Il nostro amore di sé (in entrambe le forme) lo impedisce, così come il nostro interesse alla libertà di promuovere i nostri fini particolari come giudichiamo meglio, essendo al tempo stesso indipendenti a livello personale, nel senso di non essere dipendenti da alcuna persona particolare. Così le leggi generali che specificano il patto sociale devono ordinare le restrizioni alla libertà civile di cui c'è bisogno per promuovere il bene comune, in modo da conservare una sfera adeguata di libertà personale (CS, 1, 6.4).

In CS, 1, 8.2 Rousseau menziona tre forme di libertà: naturale, civile e morale, in questo ordine. La libertà naturale, il diritto a fare qualsiasi cosa vogliamo e riusciamo a ottenere, limitata solo dalla forza dell'individuo, viene persa con il patto sociale. In cambio otteniamo "la libertà civile e la proprietà di tutto quello che [si] possiede", che è limitata solo dalla volontà generale. E in cambio otteniamo anche la libertà morale. Solo questo ci rende padroni di noi stessi: "perché l'impulso del solo appetito è schiavitù, mentre l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà" (CS, 1, 8.3).

L'osservazione da fare qui è che le istituzioni della società del patto sociale devono ordinare le nostre relazioni di dipendenza

dalla società come un tutto e le nostre relazioni fra gli uni e gli altri in modo tale che sia la nostra libertà morale sia quella civile siano, se possibile, pienamente raggiunte.

7. Il secondo commento di Rousseau compare durante la specificazione degli articoli dell'associazione. Egli osserva che, dal momento che l'alienazione di noi stessi all'intera società è incondizionata, l'unione sociale è tanto perfetta quanto può esserlo. Il suo punto è che come parti del contratto sociale non abbiamo più alcun diritto valido nei confronti della società, a condizione che il patto sia stipulato propriamente e sia pienamente onorato. Non esiste alcuna autorità più alta alla quale ci possiamo appellare perché giudichi fra noi stessi e la società politica del patto sociale. Sostenere questo equivarrebbe a considerarci ancora nello stato di natura, come ancora al di fuori della società politica legittima che è istituita dal patto. I termini di tale patto propriamente stipulati e pienamente onorati costituiscono la corte d'appello finale (CS, 1, 6.7).

Qui è essenziale ricordare che il patto sociale è una risposta alla prima questione che abbiamo visto prima, ossia: quali sono i principi corretti del giusto politico? Non c'è alcun paradosso, quindi, se si afferma, come afferma Rousseau secondo la mia interpretazione, che non esiste alcuna autorità alla quale possiamo appellarci che stia al di sopra dei termini stessi del contratto sociale, a patto, come sempre, che sia propriamente stipulato e pienamente onorato.

Il terzo (e ultimo) commento di Rousseau è che “chi si dà a tutti non si dà a nessuno; e siccome non vi è associato sul quale ciascuno non acquisti lo stesso diritto che egli cede su se stesso, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde, e maggior forza per conservare ciò che si ha”. Anzi, stiamo ancora meglio: infatti adesso la nostra vita e i nostri mezzi per l'esistenza sono protetti dall'unione delle forze dell'intera comunità (CS, 1, 6.8).

Ora, questo istituisce la nostra indipendenza personale. Perché? Be', otteniamo sugli altri gli stessi diritti che essi ottengono su di noi, e abbiamo fatto questo accordandoci su uno scambio di diritti, per ragioni che sono basate sui nostri interessi fondamentali,

compreso il nostro interesse alla libertà. Non dipendiamo più dalle volontà particolari e arbitrarie di altri singoli individui. Dal *Secondo discorso* sappiamo che Rousseau pensa che questo genere di dipendenza debba essere evitata: essa corrompe la nostra perfettibilità e scatena le forme innaturali di *amourpropre* – la voglia di dominare o il servilismo ossequioso che si trova nelle società contraddistinte da diseguaglianze ingiustificate.

Ciascuno di noi, naturalmente, dipende dalla società politica nel suo insieme. Ma nella società del patto sociale ciascuno è un cittadino eguale e non è soggetto alla volontà arbitraria o all'autorità di nessuno. Inoltre, come vedremo, esiste un impegno pubblico a stabilire un'eguaglianza di condizioni fra i cittadini che assicura la loro indipendenza personale. Nella psicologia morale di Rousseau è compreso il fatto che il nostro *amour-propre* naturale e legittimo richiede che siamo indipendenti a livello personale, e che ci sia un impegno pubblico a un'eguaglianza di condizioni che garantisce tale indipendenza.

8. Infine, Rousseau offre un'altra definizione del patto sociale, ridotta all'essenziale: "ciascuno di noi mette in comune la propria persona e ogni proprio potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi in quanto corpo politico riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto" (CS, 1, 6.9).

Questa è la prima volta che nel *Contratto sociale* compare l'espressione "volontà generale" (*la volonté générale*). È essenziale comprenderne il significato e in che relazione stia con le altre idee fondamentali di Rousseau. Così passo a considerare questa idea.

Per prima cosa, però, diamo un'occhiata ad alcune delle espressioni definite in CS, 1, 6.10: con il contratto sociale viene alla luce una *persona pubblica*, che in epoca classica era chiamata *città* (*polis*), e adesso *repubblica*, o *corpo politico*. Quest'ultimo è un corpo artificiale e collettivo fatto di tanti membri quanti sono i votanti nell'assemblea. L'assemblea comprende l'intero popolo, tutti i cittadini.³

Nel suo ruolo attivo (ad esempio, quello di promulgare una legge fondamentale), il corpo politico è chiamato *sovrano*; nel suo ruolo passivo, *stato*; quando se ne parla in relazione ad altri corpi

simili, è detto *potenza*; come quando diciamo “le grandi potenze europee”, per indicare gli stati europei più importanti.

Le persone che si associano con il contratto sociale, quando sono prese collettivamente, sono il *popolo*. Quando sono considerate individualmente come coloro che condividono (egualmente) il potere politico, esse sono i *cittadini*; invece sono *sudditi* nella misura in cui si assoggettano alle leggi dello Stato. Prima ho detto che i cittadini condividono egualmente il potere sovrano. Sebbene Rousseau non dica questo in CS, 1, 6.10, si tratta chiaramente della sua visione, e vale la pena osservarlo, dal momento che ciò distingue la sua visione da quella di Locke.

3. *La volontà generale*

1. Ciò che ho detto sin qui sul patto sociale è estremamente generale e piuttosto oscuro. Per poter arrivare a una visione più chiara, osserviamo la natura dell'associazione nella quale Rousseau pensa si entrerebbe date le condizioni che egli impone al patto. Un modo per farlo consiste nel capire come egli concepisca la volontà generale.⁴

Questo termine compare circa settanta volte nel *Contratto sociale* (inclusendo i riferimenti sotto forma di pronomi). La prima occorrenza è quella rilevata poco sopra. La ripeto: “ciascuno di noi mette in comune la propria persona e ogni proprio potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi in quanto corpo politico riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto” (CS, 1, 6.9).

Così, ciò che fornisce la giustificazione dell'autorità politica nella società su questioni di giustizia politica – un'autorità esercitata attraverso un voto nell'assemblea del popolo – è un'espressione *bona fide* della volontà generale. Questa volontà si esprime propriamente nelle leggi politiche fondamentali che riguardano gli elementi costituzionali essenziali e la giustizia di base, o nelle leggi che sono opportunamente collegate ad essi. Le leggi fondamentali sono legittime in quanto costituiscono

espressioni *bona fide* della volontà generale. Come dobbiamo intendere questa idea?

2. Per cominciare: ciascun individuo appartenente alla società politica ha degli interessi particolari (CS, 1, 7.7). Nell'ambito dei limiti della libertà civile (istituita dal patto sociale), questi interessi sono il fondamento di ragioni per l'azione valide. Ciascuno di noi ha, quindi, una volontà privata o particolare. Qui, per volontà, assumo che Rousseau intenda l'essere capaci di ragione deliberativa: si tratta della capacità di libero arbitrio del *Secondo discorso*. Un aspetto di questa capacità si manifesta quando prendiamo decisioni alla luce di ragioni connesse con i nostri interessi particolari. Queste decisioni sono espressione della nostra volontà particolare.

Si osservi che l'esistenza di interessi particolari è data per scontata. La società del contratto sociale non è una società in cui le persone non hanno interessi separati rispetto a quelli della società politica, o nessun interesse distinto dalla volontà generale e dal bene comune e spesso contrario ad essi.

3. Per Rousseau la società del patto sociale non è un mero aggregato di persone. Piuttosto, una condizione essenziale di tale società è che i suoi membri abbiano ciò che Rousseau definisce volontà generale. Riguardo a questo, porrò adesso cinque domande:

- 1) La volontà generale è volontà di che cosa?
- 2) Che cosa vuole la volontà generale?
- 3) Che cosa rende possibile il bene comune?
- 4) Che cosa rende possibili gli interessi comuni?
- 5) Che cosa determina i nostri interessi fondamentali?

Per rispondere alla prima domanda: la volontà generale è volontà di che cosa? È la volontà che tutti i cittadini hanno in quanto membri della società politica del patto sociale. Si tratta di una volontà distinta dalla volontà privata che ciascuno ha in quanto persona particolare (CS, 1, 7.7).

Per rispondere alla seconda domanda: che cosa vuole la volontà generale? Diciamo che, come membri della società politica, i cittadini condividono una concezione del loro bene comune (CS, 4, 1.1). Che essi condividano una tale concezione è esso stesso

pubblicamente noto fra loro. Potremmo dire: quando tutti i cittadini si comportano nei loro pensieri e nelle loro azioni ragionevolmente e razionalmente come richiede il patto sociale, la volontà generale di ciascun cittadino vuole il bene comune, come specificato dalla loro concezione condivisa di quel bene comune.

Si noti che la volontà generale non è, certamente, la volontà di un'entità che in qualche modo trascende i membri della società. Non è ad esempio la volontà della società in quanto tale nel suo complesso (CS, 1, 7.5; 2, 4.1). Sono i singoli cittadini che hanno una volontà generale: ossia, ciascuno di essi è capace di ragione deliberativa, il che, nelle occasioni appropriate, lo porta a decidere che cosa fare – ad esempio, come votare – sulla base di quello che essi, uno per uno, ritengono che sia il modo migliore per promuovere il loro interesse comune volto a ciò che è necessario alla comune tutela e al benessere generale, ossia il bene comune (CS, 1, 7.7). In altre parole, la volontà generale è una forma di ragione deliberativa che ciascun cittadino condivide con gli altri cittadini in virtù del fatto che ciascuno condivide una concezione del bene comune.

Ciò che i cittadini reputano il modo migliore per promuovere questo bene comune individua quelle che essi vedono come buone ragioni per le loro decisioni politiche. Ogni forma di ragione e volontà deliberativa deve avere il proprio metodo per individuare le ragioni valide. Così, in quanto membri dell'assemblea, in quanto cittadini, non dobbiamo votare i nostri interessi particolari, e privati, come magari ci piacerebbe fare, ma dobbiamo esprimere la nostra opinione su quale fra le misure generali presentate come alternative promuova meglio il bene comune (CS, 4, 1.6; 4, 2.8).

Questo ci porta alla terza domanda: che cosa rende possibile il bene comune? Come ho affermato, la volontà generale vuole il bene comune, ma il bene comune è specificato dai nostri interessi comuni. Qui il bene comune corrisponde alle condizioni sociali che rendono possibile, o promuovono, la realizzazione da parte dei cittadini dei loro interessi comuni. Così, senza interessi comuni, non ci sarebbe alcun bene comune, e perciò nessuna volontà generale. Si consideri CS, 2, 1.1: “La prima e più importante

conseguenza dei principi fin qui stabiliti è che solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine per cui esso fu istituito, che è il bene comune; infatti, se l'opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione della società, è l'accordo di quegli stessi interessi che l'ha resa possibile. È ciò che vi è di comune fra questi differenti interessi che forma il vincolo sociale; e se non ci fossero alcuni punti sui quali tutti gli interessi si accordano, nessuna società potrebbe esistere. Ora, è unicamente sulla base di questo interesse comune che la società dev'essere governata".

Si noti che è il nostro interesse comune a produrre il legame sociale e a rendere possibile la nostra volontà generale. Questo conferma ciò che abbiamo detto prima: ossia, che la volontà generale non è la volontà di un'entità che trascende i cittadini in quanto individui. Infatti la volontà generale viene meno o muore quando gli interessi dei cittadini cambiano in modo tale per cui essi non hanno più interessi fondamentali in comune. La volontà generale dipende da tali interessi.

La quarta domanda è: che cosa rende possibili gli interessi comuni che specificano il bene comune? La risposta a questo è che sono i nostri interessi fondamentali così come li abbiamo descritti nei nostri assunti iniziali; per esempio, il primo assunto, in base al quale abbiamo li abbiamo raccolti sotto l'*amour de soi* e l'*amour-propre*. Ci sono anche interessi fondamentali dati dalla nostra situazione sociale comune e duratura: per esempio, il fatto che la nostra è una situazione di interdipendenza sociale, e che la cooperazione sociale mutuamente vantaggiosa è sia necessaria sia possibile.

Questo ci porta alla quinta questione: che cosa determina i nostri interessi fondamentali (comuni)? A questo si risponde che è la concezione rousseauviana della natura umana e degli interessi e delle capacità fondamentali che sono essenziali e appropriati ad essa. Oppure potremmo dire: è la sua concezione della persona considerata nei suoi aspetti più essenziali. Questa concezione è, credo, una concezione normativa e da essa deriva la lista dei nostri interessi fondamentali. Come abbiamo detto prima, Rousseau non

guarda alle persone come sono effettivamente in una società contrassegnata da diseguaglianze estreme fra i ricchi e i poveri, fra i potenti e i deboli, e dal male della dominazione e della soggezione che ne consegue. Egli sta guardando agli esseri umani così come sono per natura, alla luce della sua concezione di quest'ultima. Quella natura determina i nostri interessi fondamentali.

Si noti qui ciò che è comune alle dottrine del contratto sociale, ossia una normalizzazione degli interessi attribuiti alle parti del contratto. In Hobbes, si tratta dei nostri interessi fondamentali all'autoconservazione, agli affetti coniugali e alle "ricchezze e ai mezzi per una vita confortevole". In Locke si tratta della vita, della libertà e dei beni. In Rousseau si tratta degli interessi fondamentali che abbiamo passato in rassegna. Si assume che ciascuno abbia questi interessi più o meno nella stessa forma, e, in quanto ragionevole e razionale, che li ordini nello stesso modo.

4. Forse questa interpretazione del pensiero di Rousseau è suffragata da ciò che egli afferma sulla volontà generale in CS, 2, 3:

2, 3.1 La volontà generale è sempre retta e tende sempre al bene pubblico.

2, 3.2 C'è spesso una grande differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale.

2, 3.2 La volontà generale considera solo l'interesse comune, mentre la volontà di tutti considera l'interesse privato, e non è altro che la somma delle volontà private.

2, 3.2 La volontà generale è ciò che rimane dopo aver eliminato dalle volontà private i più e i meno che si cancellano a vicenda e dopo aver fatto la somma di queste volontà, una volta modificate da queste sottrazioni.

2, 3.3 Il grande numero delle piccole differenze convergerà sulla volontà generale e la decisione sarà sempre buona, a patto che le persone siano opportunamente informate e non comunichino fra di loro.

2, 3.3 Quando nella società un gruppo domina, non esiste più una volontà generale.

2, 3.4 Affinché la volontà generale sia espressa correttamente, non dovrebbero esistere società parziali nello Stato e ciascun

cittadino dovrebbe decidere per sé.

2, 3.4 Se esistono delle società parziali, allora per portare alla luce la volontà generale è necessario moltiplicarne il numero e prevenire la diseguaglianza fra di esse.

Queste affermazioni possono essere interpretate in molti modi. Io le leggo come se affermassero che i nostri interessi particolari tendono a influenzare il nostro voto, e che ciò vale anche quando, con le migliori intenzioni, cerchiamo di ignorarle e di votare a favore della nostra opinione riguardo a ciò che promuove al meglio il bene comune. Questa è una concezione del voto molto differente rispetto a quella alla quale siamo più abituati: che possiamo sempre votare a favore dei nostri interessi particolari. Invece, se si accetta la visione di Rousseau, gli interessi particolari rappresentano degli ostacoli al voto coscienziioso; essi impediscono una visione ponderata del bene comune, giacché questo bene è specificato come qualcosa che soddisfa gli interessi fondamentali che tutti i cittadini condividono.

Perciò si capisce perché Rousseau affermi cose come queste: la volontà generale tiene conto solo dell'interesse generale; la volontà generale è ciò che rimane dopo che si sono eliminati dalle volontà private i più e i meno che si cancellano a vicenda. Interpreto questi più e meno come i diversi interessi privati e particolari che causano le parzialità che ci fanno propendere verso questo o quello. Anche quando siamo coscienziiosi e intendiamo votare a favore della nostra opinione riguardo a ciò che promuove al meglio il bene comune, possiamo mancare il bersaglio essendo sviati da interessi particolari in modi di cui non ci accorgiamo.

Rousseau afferma che il grande numero delle piccole differenze, ossia il grande numero delle piccole parzialità, convergerà molto probabilmente verso la volontà generale. Così se le persone sono opportunamente informate e votano secondo la propria opinione, il voto complessivo molto probabilmente sarà corretto. Ciò che potremmo avere in mente qui è che ciascun voto informato e coscienziioso può essere visto come un campione della verità con una probabilità di essere corretto considerevolmente superiore al 50%. Quindi, man mano che cresce il numero di tali

campioni (man mano che sempre più cittadini votano coscienziosamente) aumenta la probabilità che l'esito del voto converga su ciò che promuove veramente il bene comune.⁵

5. Per ricapitolare brevemente le risposte alle cinque questioni:

1) la volontà generale è una forma di ragione deliberativa condivisa ed esercitata da ciascun cittadino in quanto membro del corpo collettivo, o della persona pubblica (il corpo politico), che viene alla luce con il patto sociale (CS, 1, 6.10).

2) La volontà generale vuole il bene comune, inteso come le condizioni sociali che rendono possibile ai cittadini realizzare i loro interessi comuni;

3) A rendere possibile il bene comune sono i nostri interessi comuni;

4) A rendere possibili i nostri interessi comuni sono i nostri interessi fondamentali condivisi;

5) A determinare i nostri interessi fondamentali è la nostra natura umana comune (così come la concepisce Rousseau) e gli interessi e capacità fondamentali ad essa appropriati; o, alternativamente, la concezione rousseauviana della persona come idea normativa.

Una volta che abbiamo risposto a questa quinta domanda, abbiamo spinto il resoconto formale della volontà generale e di ciò che la rende possibile il più in là che si può. Per resoconto formale, intendo un resoconto che riguarda il rapporto della volontà generale con idee formali come quella di bene comune, di interessi comuni e di interessi fondamentali, e con una concezione della natura umana.⁶

La prossima volta esaminerò altre cinque domande che riguardano la volontà generale. Essere in grado di rispondere a queste domande è un buon test per sapere se abbiamo capito l'idea di volontà generale. Sebbene alcuni riferimenti alla volontà generale nel *Contratto sociale* siano oscuri, credo che l'idea in sé possa essere resa chiara, e che le cose principali che Rousseau afferma su di essa siano coerenti e abbiano perfettamente senso.

¹ Frederick Neuhouser, in *Freedom, Dependence, and the General Will*, cit., cita questi tre aspetti dell'eguaglianza. Cfr. pp. 386-91.

² Questi assunti sono tratti da Joshua Cohen, *Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy*, cit., pp. 276-79.

³ Si noti però che per Rousseau l'assemblea non includeva le donne. Esse non sono viste come cittadine attive; per Rousseau, il loro posto è in casa.

⁴ L'idea della volontà generale ha una lunga storia. Cfr. J. Schklar, *Men and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, pp. 168-69 e 184-97. Si veda anche il suo articolo sulla volontà generale nel *Dictionary of the History of Ideas*, a cura di P. Weiner (Scribner's, New York 1973), Vol. II, pp. 275-281; e P. Riley, *The General Will Before Rousseau*, Princeton University Press, Princeton 1986.

⁵ Naturalmente, affinché questa interpretazione funzioni, si deve assumere che i campioni siano indipendenti gli uni dagli altri. Altrimenti la legge dei grandi numeri di Bernouilli non si applica. Forse questa è la ragione per cui Rousseau afferma che i cittadini non dovrebbero comunicare fra di loro. Ma in ogni caso, l'analogia sembra piuttosto stiracchiata. È discussa in K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2° ed., Yale University Press, New Haven 1986, pp. 85 sgg. [tr. it. *Scelte sociali e valori individuali*, Etas, Milano 2003, pp. 90 sgg.].

⁶ Vorrei osservare a margine che non ho alcuna obiezione al fatto di chiamare la nostra natura umana, e i suoi interessi fondamentali che le sono appropriati, "essenza della natura umana". Ciò è criticabile solo quando si pensa che, dicendo questo, si stia affermando una qualche fondazione ulteriore, o una qualche giustificazione più profonda (o metafisica) di ciò che si è già detto. Direi piuttosto che se la visione di Rousseau esaurisce tutto ciò che pensiamo una volta che riflettiamo chiaramente, allora possiamo ragionevolmente ritenere e siamo in grado di sostenere che sta in piedi da sola. Ovviamente non è che la sua visione ci riesca veramente.

ROUSSEAU III

La volontà generale (II) e la questione della stabilità

1. *Il punto di vista della volontà generale*

1. Le cinque domande sulla volontà generale che ho esaminato fin qui sono, come ho osservato, di natura astratta e formale. Ciò che manca per adesso è il contenuto della volontà generale: ossia, i principi e i valori politici specifici e le condizioni sociali che la volontà generale vuole e richiede che siano realizzati nella struttura fondamentale.

Rispondere alle prossime cinque domande farà un po' di luce sui seguenti punti:

- 6) Qual è il punto di vista della volontà generale?
- 7) Perché la volontà generale, per essere legittima, deve scaturire da tutti e applicarsi a tutti?
- 8) Qual è il rapporto fra la volontà generale e la giustizia?
- 9) Perché la volontà generale tende all'eguaglianza?
- 10) In che modo la volontà generale è connessa alla libertà civile e morale?

Le risposte a queste domande ci dicono molto sul contenuto della volontà generale. L'ultima domanda è particolarmente importante, come vedremo. Comprenderla adeguatamente fornisce la chiave per capire tutta la potenza del pensiero di Rousseau.

2. Cominciamo dalla sesta domanda: qual è il punto di vista della volontà generale? Per Rousseau il bene comune (che è specificato dalle condizioni sociali di cui abbiamo bisogno per realizzare i nostri interessi comuni) non deve essere spiegato in termini utilitaristici. Ossia, volendo il bene comune la volontà

generale non vuole le condizioni sociali richieste per ottenere la più grande felicità (la maggiore soddisfazione di tutti i vari interessi degli individui) come somma a partire da tutti i membri della società. Nell'*Economia politica* Rousseau afferma che la massima che il governo “può sacrificare un innocente per la salvezza della comunità” è “una delle più esecrabili che la tirannide abbia mai inventato, la più falsa mai formulata, la più pericolosa che si possa ammettere, e la più radicalmente contraria alle leggi fondamentali della società”. E commenta: “Tanto poco uno solo deve perire per tutti, che tutti hanno impegnato i loro beni e le loro vite per la difesa di ciascuno, affinché la debolezza dei singoli fosse sempre protetta dalla forza comune, e ogni membro da tutto lo Stato”.¹

Qui Rousseau sottolinea il fatto che le leggi fondamentali della società del patto sociale non devono essere fondate su un principio aggregativo. La volontà generale non vuole la massimizzazione della soddisfazione della somma di tutti i possibili interessi che hanno gli individui. Piuttosto, le leggi fondamentali della società devono essere basate esclusivamente su interessi comuni (si ricordi CS, 2, 1.1).

Abbiamo visto che i nostri interessi comuni sono dati in termini di certi interessi fondamentali. Fra questi ci sono gli interessi espressi dalle due forme naturali dell'amore di sé (*amour de soi* e *amour-propre*) così come i nostri interessi alla sicurezza della nostra persona e della nostra proprietà. La sicurezza della proprietà, anziché il mero possesso, è uno dei vantaggi della società civile (CS, 1, 8.2). Ci sono anche il nostro interesse alle condizioni sociali generali per lo sviluppo delle nostre potenzialità (di libero arbitrio e di perfettibilità) e della nostra libertà di perseguire i nostri scopi come meglio crediamo nei limiti della libertà civile.

3. Sono questi interessi fondamentali assicurati a ciascun cittadino – e non la massima soddisfazione dei nostri diversi interessi di ogni genere, sia fondamentale sia particolare – a specificare il nostro bene dal punto di vista della volontà generale. Ognuno condivide questi interessi fondamentali. Il fondamento appropriato delle leggi fondamentali consiste nel fatto che, attraverso la cooperazione sociale, sui termini della quale

concorderebbero tutti, esse assicurano le condizioni sociali necessarie a realizzare tali interessi.

Per esprimere questa idea dal punto di vista della volontà generale, diciamo che, quando agiamo come membri dell'assemblea che promulgano le norme costituzionali o le leggi fondamentali, a contare come ragioni dovrebbero essere solo le ragioni basate sugli interessi fondamentali che condividiamo in quanto cittadini. Da tale punto di vista, nell'ordine delle ragioni qui appropriate tali interessi fondamentali ottengono la priorità assoluta sugli interessi particolari. Quando votiamo sulle leggi fondamentali, dobbiamo dare la nostra opinione riguardo a quali leggi siano più atte a stabilire le condizioni politiche e sociali che mettano ciascuno egualmente in grado di promuovere i suoi interessi fondamentali.

Si noti che l'idea di punto di vista, per come è usata in queste osservazioni, è un'idea della ragione deliberativa, e come tale ha una certa struttura di massima: cioè, è fatta in modo da considerare certi tipi di questioni – quelle riguardo a quali norme costituzionali o leggi fondamentali siano più atte a promuovere il bene comune – e ammette solo certi tipi di ragioni come dotate di un qualche peso. Così, da tutto ciò risulta chiaro che la visione di Rousseau comprende un'idea di ciò che ho definito ragione pubblica.² Per quel che ne so l'idea ha avuto origine con Rousseau, sebbene successivamente se ne trovino sicuramente altre versioni in Kant, che a questo riguardo è altrettanto importante.

2. La volontà generale: il rule of law, la giustizia, e l'eguaglianza

1. Possiamo procedere più facilmente considerando insieme le prossime tre domande:

7) Perché la volontà generale, per essere legittima, deve scaturire da tutti e applicarsi a tutti?

8) Qual è il rapporto fra la volontà generale e la giustizia?

9) Perché la volontà generale tende all'eguaglianza?

Il punto di vista della volontà generale pone in relazione

queste tre domande e mostra in che modo esse siano collegate.³ Esso mostra come mai, per essere legittima, essa deve scaturire da tutti e applicarsi a tutti; mostra in che rapporto sia con la giustizia e perché tenda all'eguaglianza, come Rousseau afferma in CS, 2, 1.3. Una parte importante della risposta si trova in CS, 2, 4.5, che recita: Gli impegni che ci legano al corpo sociale non sono obbligatori se non in quanto sono reciproci; e la loro natura è tale che, nell'adempierli, non si può lavorare per gli altri senza lavorare anche per se stessi. Per quale ragione la volontà generale è sempre retta, e tutti vogliono costantemente la felicità di ciascuno di loro, se non perché non c'è nessuno che non si appropri di questa parola *ciascuno*, e che nel votare per tutti non pensi a se stesso? Ciò prova che l'eguaglianza di diritto e la nozione di giustizia che essa produce derivano dalla preferenza che ciascuno accorda a se stesso, e di conseguenza dalla natura dell'uomo; che la volontà generale, per essere veramente tale, deve esserlo nel suo oggetto, oltre che nella sua essenza; che essa deve partire da tutti per applicarsi da tutti; e che essa perde la sua rettitudine naturale quando tende a qualche oggetto individuale e determinato; perché allora, giudicando di ciò che ci è estraneo, non abbiamo alcun vero principio di equità che ci guidi. 2. Questo è un paragrafo meraviglioso. Cercate di leggerlo attentamente. È impossibile riassumerlo in breve. Rousseau sostiene che quando esercitiamo la nostra volontà generale nel voto sulle leggi fondamentali della società, dobbiamo considerare le istituzioni politiche e sociali fondamentali. Queste leggi fondamentali, in effetti, specificheranno i termini della cooperazione sociale e daranno un contenuto definito al patto sociale.

Stando così le cose, in effetti stiamo votando per tutti i membri della società, e nel farlo pensiamo a noi stessi e ai nostri interessi fondamentali. Dal momento che stiamo votando su una legge fondamentale, la volontà generale è generale nell'oggetto. Ossia, le leggi fondamentali non menzionano per nome alcun individuo o associazione, e devono valere per tutti. Questo risponde alla seconda parte della settima domanda.

Inoltre, ciascuno di noi è guidato da quelli che sono i nostri

interessi fondamentali, che abbiamo tutti in comune. Così, la volontà generale è sempre legittima e, in virtù della volontà generale, i cittadini vogliono la felicità di ciascuno. Quando votano, infatti, in quel “ciascuno” essi vedono se stessi nel momento in cui votano per tutti. La volontà generale scaturisce da tutti in quanto ciascuno, adottando il punto di vista della volontà generale, è guidato dagli stessi interessi fondamentali di ciascun altro. Questo risponde alla prima parte della settima domanda.

Vediamo anche perché la volontà generale voglia la giustizia. Nel passo citato prima Rousseau dice (o così lo interpreto io) che l’idea di giustizia, che è prodotta dalla volontà generale, deriva dalla predilezione che ciascuno di noi ha per se stesso, e così deriva dalla natura umana in quanto tale. Qui è essenziale notare che questa predilezione produce l’idea di giustizia solo quando è espressa dal punto di vista della volontà generale. Quando non si fa sì che sia subordinata a tale punto di vista – il punto di vista della nostra ragione deliberativa dotata della struttura delineata in precedenza – la nostra predilezione per noi stessi può naturalmente produrre ingiustizia e violazione del giusto.

3. Capiamo anche perché la volontà generale voglia l’eguaglianza: lo fa, innanzitutto, per via delle caratteristiche del punto di vista peculiare alla volontà generale, e in secondo luogo per via della natura dei nostri interessi fondamentali, compreso il nostro interesse alle condizioni sociali della dipendenza personale. Queste condizioni devono essere evitate se il nostro *amour-propre* e la nostra perfettibilità non devono essere corrotti, e se non dobbiamo essere soggetti alla volontà arbitraria di altri individui particolari. Conoscendo la natura di questi interessi fondamentali, i cittadini, quando votano in base alla propria opinione riguardo a ciò che è più atto a promuovere il bene comune, votano a favore delle leggi fondamentali che assicurano l’ambita eguaglianza di condizioni.

Rousseau affronta queste considerazioni sull’eguaglianza in CS, 2, 11.1-3. Qui egli afferma (2, 11.1) che la libertà e l’eguaglianza sono “il bene più grande di tutti, che deve costituire il fine di ogni sistema legislativo [...] La libertà, perché ogni dipendenza

particolare (*dépendance particulière*) è altrettanta forza sottratta al corpo dello Stato; l'eguaglianza, perché la libertà non può sussistere senza di essa”.

Per Rousseau nella società del patto sociale la libertà e l'eguaglianza, se correttamente intese e appropriatamente connesse, non sono in conflitto. Questo perché l'eguaglianza è necessaria alla libertà. La mancanza di indipendenza personale significa una perdita di libertà, e tale indipendenza richiede l'eguaglianza. Rousseau vede l'eguaglianza come essenziale alla libertà e questo, in larga misura, è ciò che la rende essenziale. L'eguaglianza, tuttavia, non è eguaglianza in senso stretto: “quanto all'eguaglianza, non bisogna interpretare questo termine nel senso che i gradi di potenza e di ricchezza siano assolutamente gli stessi [per tutti]; ma che, quanto alla potenza, essa escluda sempre l'uso della violenza, e non si eserciti mai se non in virtù del grado [autorità] e delle leggi; e quanto alla ricchezza, che nessun cittadino sia tanto ricco da poterne comprare un altro, e nessuno tanto povero da essere costretto a vendersi” (CS, 2, 11.2).

Rousseau nega che questo grado moderato di diseguaglianza, che non è così grande da portare alla dipendenza personale, e tuttavia non è così limitativo da far perdere i benefici della libertà civile, sia una fantasia che non può essere realizzata in pratica. È certo che qualche abuso e qualche errore sono inevitabili. Ma egli afferma “ne consegue forse che non si dovrà neppure cercare di limitarla [la diseguaglianza]? Proprio perché la forza delle cose tende sempre a distruggere l'eguaglianza, la forza della legislazione deve sempre tendere a mantenerla” (CS, 2, 11.3). Inoltre: “la volontà particolare tende per sua natura alle preferenze, e la volontà generale all'eguaglianza” (CS, 2, 1.3).

Questa osservazione di Rousseau anticipa la ragione principale per cui nella giustizia come equità la struttura fondamentale è considerata come l'oggetto primario della giustizia.⁴

4. Per tirare le fila su queste osservazioni riguardo alla volontà generale: il punto di vista della volontà generale è il punto di vista che si deve assumere quando si vota in base alla propria opinione riguardo a quali leggi fondamentali siano più atte a promuovere gli

interessi comuni che istituiscono i vincoli della società. Dal momento che queste leggi sono generali e si applicano a tutti i cittadini, dobbiamo ragionare su di esse alla luce degli interessi fondamentali che condividiamo con gli altri. Questi interessi individuano i nostri interessi comuni, e le condizioni sociali per ottenere questi interessi individuano il bene comune.

I fatti accettati, o le credenze ragionevoli, riguardo a ciò che è più atto a promuovere il bene comune forniscono la base per le ragioni che hanno propriamente peso nelle nostre deliberazioni dal punto di vista della volontà generale. La volontà generale risulta dalla nostra capacità di assumere questo punto di vista appropriato. Essa chiama in causa la nostra capacità condivisa di applicare la ragione deliberativa al caso della società politica. Come tale, la volontà generale è un'espressione della capacità di avere una volontà libera del *Secondo discorso*: è realizzata quando i cittadini in società perseguono il bene comune secondo quanto essa prescrive. Un corollario di questo è che il perseguimento della nostra libertà – come pieno esercizio della nostra capacità di avere una volontà libera – è possibile solo in una società di un certo tipo, ossia una società che soddisfa certe condizioni al livello della sua struttura fondamentale. Questo è un punto molto importante, sul quale ritorneremo più avanti.

Adesso si può comprendere perché Rousseau pensa che le nostre volontà tendano a coincidere e a diventare la volontà generale quando ci poniamo la domanda corretta. Naturalmente questa è solo una tendenza, e non una certezza, dal momento che la nostra conoscenza è incompleta e le nostre credenze sui mezzi appropriati possono differire ragionevolmente. Inoltre, possono esserci delle differenze ragionevoli di opinione su questioni interpretative – per esempio, sul livello di povertà al quale le persone sono così povere da vendersi e perdere così la propria indipendenza personale.

3. *La volontà generale e la libertà civile e morale*

1. Questo ci porta alla decima domanda: che rapporto c'è fra la

volontà generale e la libertà civile e morale? Rousseau crede che la società del patto sociale realizzi nelle proprie istituzioni politiche e sociali fondamentali sia la libertà civile sia quella morale. Il patto sociale fornisce le condizioni di sfondo sociali essenziali per la libertà civile. Assumendo che le leggi fondamentali siano propriamente fondate su ciò che è richiesto per il bene comune, i cittadini sono liberi di perseguire i propri scopi nei limiti posti dalla volontà generale (CS, 1, 8.2). Questo è del tutto lampante.

Una questione più profonda riguarda la libertà morale. Nel suo resoconto di ciò che otteniamo dalla società del patto sociale, egli afferma quanto segue: “all’attivo dello stato civile va anche ascritta la libertà morale, che sola rende l’uomo veramente padrone di sé; perché l’impulso del solo appetito è schiavitù, mentre l’obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà” (CS, 1, 8.3).

Così, la libertà morale consiste nell’obbedire alla legge che ci si è prescritti. E noi sappiamo che tale legge è la legge fondamentale della società del patto sociale: ossia, le leggi promulgate dal punto di vista della volontà generale e giustamente basate sugli interessi fondamentali condivisi dai cittadini. Fin qui tutto bene, ma sembra esserci qualcos’altro ancora.

2. Forse dobbiamo solo mettere insieme quel che abbiamo già detto. Assumo che siano soddisfatte tutte le condizioni richieste affinché si realizzi la società del patto sociale. Ovviamente Rousseau non sta parlando del caso in cui ciò non accade. Dato questo per scontato, in tale società i cittadini realizzano la loro libertà morale sotto questi aspetti:

Un aspetto è che, nell’obbedire alla legge e nel ricondurre la nostra libertà civile all’interno dei limiti stabiliti dalla volontà generale, non stiamo agendo solo conformemente alla volontà generale, ma anche in base alla nostra stessa volontà. La ragione è che nello stabilire tali limiti abbiamo liberamente votato assieme agli altri, e ciò vale sia che facessimo parte della maggioranza sia che non ne facessimo parte (sempre assumendo le condizioni richieste) (su questo si veda CS, 4, 2.8-9).

Un altro aspetto è che la legge che diamo a noi stessi soddisfa le condizioni del patto sociale, e i termini di tale patto derivano

dalla nostra natura per come siamo adesso. Ossia, tali termini dipendono dai nostri interessi fondamentali, e questi ultimi sono i nostri interessi fondamentali in via permanente, data la nostra natura per come la intende Rousseau. Ciò vale anche se, quando guardiamo ai membri sfigurati e distorti delle società corrotte, potrebbe sembrare che non lo siano, sebbene tali casi non siano qui rilevanti. In tali società le persone possono sbagliarsi riguardo a quali siano veramente i loro interessi fondamentali, sebbene alla luce dei loro vizi e della loro infelicità esse si rendano sicuramente conto che c'è qualcosa di profondamente sbagliato.

3. Anche qui, potremmo preoccuparci dei termini del patto sociale a causa della nostra interdipendenza sociale. Si ricordi che questa interdipendenza costituisce uno dei nostri assunti basilari nel configurare la situazione contrattuale. Ma non intralcia e non costringe forse la nostra libertà? Al contrario, per Rousseau questa interdipendenza fa parte della nostra natura. Ciò risulta da alcune delle qualità che egli sostiene siano necessarie al legislatore, ossia la persona che “osa prendere l’iniziativa di fondare una nazione” (CS, 2, 7.3). Essenziale alla sua visione è che i nostri interessi fondamentali e le nostre capacità di essere liberi e perfettibili possono arrivare alla loro più piena fruizione solo in società, o più precisamente nella società del patto sociale. Questo risulta chiaro persino dal *Secondo discorso*.

Un'altra questione che può causare difficoltà è l'idea che il patto sociale sia un evento che si è verificato in un qualche momento del passato. Invece, nel caso di Rousseau, non penso che egli lo concepisca – o, meglio, forse, che dobbiamo concepirlo – in questo modo nel fornirne un'interpretazione. Piuttosto, assumo un'interpretazione nel tempo presente, e continuativa: ciò significa che i termini del patto sociale emergono dalle condizioni che si verificano sempre in una società bene ordinata nel senso di Rousseau. Così, i cittadini sono sempre interdipendenti socialmente in tale società. Essi hanno sempre gli stessi interessi fondamentali. Essi hanno sempre la stessa capacità di avere una volontà libera e di realizzare la libertà civile e morale date le condizioni appropriate. Essi sono sempre mossi dall'*amour de soi* e

dall'*amour-propre*, e così via. Ciò segue dall'interpretazione nel tempo presente, una volta che la situazione del patto sociale sia stata configurata nel modo di Rousseau.

I termini del patto sociale, quindi, derivano semplicemente da come sono fondamentalmente i cittadini adesso, in un qualsiasi momento dato, in una società che realizza tali termini. Osservando le leggi che soddisfano tali termini e agendo in base ad esse, così, i cittadini agiscono in base a una legge che essi danno a se stessi. Essi realizzano la propria libertà morale.

In conclusione: la libertà morale, dunque, correttamente intesa, è semplicemente impossibile al di fuori della società. Questo perché la libertà è la capacità di esercitare pienamente la forma di ragione deliberativa appropriata alla situazione in gioco e di esserne guidati. Questo, per Rousseau, è ciò in cui consiste la libertà morale. E non può essere realizzata senza acquisire delle abilità che possono essere acquisite solo all'interno di un contesto sociale: tutte le abilità necessarie al linguaggio con cui esprimere il pensiero, e oltre a ciò le idee e le concezioni richieste per deliberare correttamente, e molto altro. È anche impossibile se non ci sono occasioni sociali significative nelle quali esercitare al massimo grado i poteri richiesti.

4. *La volontà generale e la stabilità*

1. Ci sono ancora delle questioni sulla volontà generale che non abbiamo discusso, e in effetti non possiamo occuparci di tutte. Questo perché praticamente ogni cosa nel *Contratto sociale* riguarda in qualche modo l'idea della volontà generale. Dovremmo considerare due altre questioni, perciò le affronterò brevemente.

Si ricordi che nell'ultima lezione ho enumerato quattro domande che devono essere distinte quando si considera una qualsiasi concezione politica del giusto e della giustizia, compresa quella di Rousseau, e cioè:

1) Quali principi tale concezione sostiene che siano i principi ragionevoli o veri del giusto politico e della giustizia; e come si

stabilisce la correttezza di tali principi?

2) Quali istituzioni politiche e sociali realmente attuabili realizzano più efficacemente questi principi?

3) In quali modi le persone apprendono i principi del giusto e acquisiscono la motivazione ad agire in base ad essi in modo da preservare la stabilità nel tempo?

4) Come potrebbe sorgere una società che realizzi questi principi del giusto e della giustizia; e come è sorta in alcuni casi reali, se ne esistono?

Abbiamo interpretato l'idea del patto sociale come una risposta alle prime due domande. Per Rousseau i principi del giusto politico sono quelli che soddisfano i termini del patto, e questi termini richiedono che certi principi e valori siano realizzati nella struttura fondamentale della società. La terza domanda riguarda le forze psicologiche che aiutano a mantenere la stabilità e il modo in cui sono acquisite e apprese. La quarta domanda riguarda le origini e il processo attraverso il quale la società del patto sociale potrebbe venire alla luce.

In CS, 2, 7-12 troviamo la curiosa figura del legislatore (o datore delle leggi), il fondatore dello Stato che dà al popolo le sue leggi fondamentali. Il legislatore non è il governo o il sovrano, e poiché il suo ruolo consiste nel configurare la costituzione, non ha alcun ruolo all'interno di tale costituzione. Egli non ha neppure un ruolo come governante, "perché [...] chi comanda sulle leggi [non] deve comandare sugli uomini" (CS, 2, 7.4). Egli non ha alcun diritto di imporre la propria volontà al popolo. Sebbene egli sia visto come dotato di saggezza e conoscenza straordinarie, non ha alcuna autorità in quanto legiferatore, e tuttavia deve in qualche modo persuadere il popolo ad accettare le sue leggi. Storicamente, spesso ciò è stato fatto persuadendo il popolo che le leggi erano gli state date, attraverso di lui, dagli dei. A quanto pare, al momento della fondazione di uno Stato giusto c'è bisogno della religione e della persuasione.

2. Qual è il ruolo del legislatore nella dottrina di Rousseau? Credo che questa figura sia il modo in cui Rousseau affronta le ultime due domande fra quelle appena enumerate. Se si guarda a

CS, 2, 6.10, si trovano dei passi che riguardano ciascuna di queste due domande. Così, Rousseau afferma:

Le leggi non sono propriamente altro che le condizioni dell'associazione civile. Il popolo, soggetto alle leggi, deve esserne l'autore; soltanto a coloro che s'associano spetta regolare le condizioni della società. Ma come le regoleranno? Sarà di comune accordo, per una improvvisa ispirazione? [...] Chi gli darà la previdenza necessaria per formarne gli atti e pubblicarli in anticipo? [...] Come potrebbe una moltitudine cieca, che spesso non sa quel che vuole, perché di rado sa quel che è bene per essa, realizzare da sola un'impresa così grande, così difficile, qual è quella di un sistema legislativo? [...] La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato [...] I singoli vedono il bene che non vogliono, la collettività vuole il bene che non vede. Tutti hanno egualmente bisogno di guide. Gli uni devono essere costretti a conformare la volontà alla ragione; all'altra occorre insegnare a conoscere ciò che vuole [...] Ecco da che cosa nasce la necessità di un legislatore. Qui Rousseau ha in mente la quarta domanda, quella sulle origini e sulla transizione: si sta domandando in che modo, dati i grandi ostacoli che devono essere stati presenti in assenza di un mondo sociale libero, eguale e giusto, una società del patto sociale possa mai essere venuta alla luce. Sicuramente, suggerisce Rousseau, ciò richiede una specie di fortuna rara, nella persona del legislatore. Licurgo, nella Grecia antica, è citato come un esempio di figura storica che ha giocato questo ruolo, abdicando al proprio trono per dare alla propria patria delle leggi (CS, 2, 7.5). Solo un tale legislatore avrà una conoscenza della natura umana sufficiente a sapere come debbano essere organizzate le leggi e le istituzioni per poter trasformare i caratteri e gli interessi delle persone in modo tale che, date le condizioni storiche, le loro azioni si accordino con ciò che tali assetti prescrivono. E solo un tale legislatore sarebbe capace di persuadere il popolo a mettersi a seguire tali leggi.

3. Che Rousseau sia anche preoccupato della questione della stabilità è dimostrato da altre cose che dice. Così, in CS, 2, 7.2, egli afferma: “se è vero che un grande principe [questa è l'espressione

con cui Rousseau indica il governo come corpo collettivo] è una persona rara, quanto più lo sarà un grande legislatore? Il primo deve limitarsi a seguire un modello, ma l'altro deve proporlo. Questi è il meccanico che inventa la macchina, l'altro è solo l'operaio che la monta e la fa funzionare". E aggiunge: "Al sorgere delle società, dice Montesquieu, sono i capi delle repubbliche che creano le istituzioni, mentre in seguito sono le istituzioni che formano i capi delle repubbliche".

Più avanti in CS, 2, 7.9 Rousseau afferma: "Perché un popolo agli inizi della sua esistenza potesse apprezzare i sani principi della politica e seguire le regole fondamentali della ragion di Stato, bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa; che cioè lo spirito sociale, il quale dev'essere opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa; e che gli uomini fossero, prima delle leggi, ciò che devono diventare per mezzo di esse".

E perciò "ecco perché in ogni tempo i padri delle nazioni hanno dovuto far ricorso all'intervento del cielo e onorare gli dei con la propria saggezza" (CS, 2, 7.10).

Che Rousseau stia parlando della terza domanda, quella sulla stabilità, risulta chiaro una volta che la si ponga nella forma suggerita qui sopra: ossia, come succede che le istituzioni politiche giungano a generare lo spirito sociale che sarebbe necessario, al momento della fondazione, per promulgare le leggi che stabiliscono quelle stesse istituzioni? Infatti, se le istituzioni riescono effettivamente a generare quello stesso spirito con il quale sarebbero stabilite per legge, allora esse saranno durature e stabili.

Quanto profondo sia il cambiamento rispetto allo stato di natura (lo stadio iniziale della storia del *Secondo discorso*) che è prodotto dall'opera del legislatore risulta evidente da quanto Rousseau dice più innanzi in CS, 2, 7.3:

Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; deve essere capace di trasformare ogni individuo, che in se stesso è un tutto perfetto e isolato, in una parte di un tutto più grande, da cui questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarla; di sostituire

un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo tutti ricevuto dalla natura. Bisogna insomma che egli tolga all'uomo le forze che gli sono proprie, per dargliene altre che gli siano estranee, e di cui non possa fare uso senza l'aiuto di altri [...] Così, quando ogni cittadino non è niente e non può niente se non per mezzo di tutti gli altri, e quando la forza acquistata dal tutto è eguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui, si può dire che la legislazione ha raggiunto il massimo grado di perfezione. Questo è un passo straordinario. Illustra la misura in cui Rousseau ci vede come dipendenti a livello sociale dalla società del patto sociale, sebbene siamo indipendenti a livello personale (ossia, non dipendiamo da nessun'altra persona particolare). I poteri che acquisiamo nella società sono poteri di cui possiamo fare uso solo in società e quindi solo in cooperazione con i poteri complementari di altre persone. Si pensi a come le doti esperte dei musicisti raggiungano la loro espressione più piena quando sono esercitate in compagnia di altri musicisti nella musica da camera e nelle orchestre.

4. Ciò che Rousseau afferma riguardo al legislatore risulta abbastanza chiaro una volta si siano comprese le due domande alle quali egli sta rispondendo, anche se ovviamente in maniera inusuale. Non c'è nulla di misterioso nel ruolo del legislatore, per quanto rara una tale figura possa essere.

Per cominciare dalla domanda sulle origini storiche, è evidente che la società del patto sociale potrebbe sorgere in molti modi. Per esempio, potrebbe succedere che gradualmente, nel corso di diversi secoli, attraverso una serie di guerre religiose violente, le persone alla fine giungano a ritenere che non sia più possibile ricorrere alla forza in queste lotte, e che di malavoglia giungano ad accettare come *modus vivendi* i principi della libertà e dell'eguaglianza. La tolleranza religiosa sembra essere emersa in un modo del genere. Tutti pensavano che il fatto che la cristianità fosse divisa costituisse una disgrazia terribile, e tuttavia la tolleranza sembrò preferibile alla guerra civile perpetua e alla distruzione della società.

In seguito, le generazioni successive possono giungere ad

aderire a certi principi per via del loro merito, più o meno nel modo in cui, dopo la fine le guerre di religione, i principi della libertà religiosa furono a poco a poco accettati come libertà costituzionali fondamentali. È un luogo comune che le prime generazioni possono introdurre principi e istituzioni per ragioni diverse da quelle che hanno per accettarli coloro che vengono dopo, e che sono cresciuti sotto di essi. Come potrebbe progredire altrimenti la società?

Dal modo in cui Rousseau presenta il legislatore risulta chiaro che egli non suppone mai che la transizione da uno stadio pre-politico a una società le cui istituzioni basilari sono conformi ai termini richiesti dal patto sociale possa avvenire attraverso la stipulazione di un qualche tipo di accordo da parte delle persone. Non può essere in questo modo che da un popolo allo stadio iniziale della storia del *Secondo discorso*, la società libera, uguale e giusta dello stato di natura, si possono ottenere dei cittadini dotati di una volontà generale. Le istituzioni che danno forma a una volontà generale sono disegnate dal legislatore, che persuade il popolo che la sua autorità viene da più in alto, e quindi esso accetta le leggi che egli propone. Col tempo le generazioni successive giungono ad avere e a perpetuare una volontà generale. Una volta che la società è predisposta e funzionante, è in equilibrio stabile: le sue istituzioni generano in coloro che vivono sotto di esse la volontà generale di cui c'è bisogno per mantenerla nelle generazioni successive man mano che si affacciano sulla scena. Il riferimento di Rousseau a Montesquieu (citato prima) esprime perfettamente questo punto.

Il legislatore/datore delle leggi di Rousseau, dunque, dovrebbe in effetti essere visto come un personaggio di fantasia – un *deus ex machina* – introdotto per rispondere alla seconda coppia di domande: quella sull'apprendimento morale e sulla stabilità, e l'altra sulle origini storiche. Questo stratagemma non causa alcun problema per l'unità e la coerenza della visione di Rousseau, come sostiene invece qualcuno. Ce ne rendiamo conto non appena distinguiamo le quattro domande e riconosciamo che ci sono diversi modi in cui potrebbe sorgere la società del patto sociale.

5. *La libertà e il patto sociale*

1. Dobbiamo ancora discutere la seconda parte del problema del patto sociale. Si ricordi la formulazione di tale problema da parte di Rousseau, come il problema di trovare una forma di associazione tale che, pur unendoci agli altri, obbediamo solo a noi stessi e rimaniamo liberi come prima (CS, 1, 6.4). Come sia possibile rimanere altrettanto liberi di prima sembra profondamente misterioso, dal momento che Rousseau sottolinea che ci diamo con tutti i nostri poteri alla comunità, sotto la direzione suprema della volontà generale, e non pretendiamo di conservare alcun diritto nei suoi confronti. Alcuni hanno visto implicito nella sua dottrina un certo totalitarismo e hanno trovato particolarmente allarmante il suo commento sul fatto che siamo costretti ad essere liberi.

Consideriamo questo commento e vediamo se c'è un modo di renderlo coerente con il fatto che obbediamo solo a noi stessi e con il fatto che adesso siamo altrettanto liberi di prima del patto sociale. Il passo in questione è: "Affinché il patto sociale non sia dunque una vana formula, esso implica tacitamente questo impegno, che solo può dare forza agli altri [gli altri impegni]: che chiunque rifiuta di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo; ciò non significa altro se non che lo si obbligherà ad essere libero" (CS, 1, 7.8).

Si trova un'indicazione su ciò che Rousseau intende se si va a vedere il capitolo successivo, sulla società civile. Questo capitolo illustra il suo cambiamento di prospettiva e di umore rispetto al *Secondo discorso*. Qui la transizione dallo stato di natura è descritta in modo favorevole, sebbene con una clausola importante che riguarda il fatto che non possiamo soffrire troppo per gli abusi dell'autorità politica. Egli afferma: "Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto importante, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e dando alle sue azioni la moralità di cui prima erano prive [...] Benché in questo stato egli si privi di parecchi vantaggi che gli derivano dalla natura, ne riguadagna di così grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti

si nobilitano, tutto il suo animo si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al di sotto di quella da cui è uscito, dovrebbe benedire continuamente l'attimo felice che lo strappò per sempre da quello stato, e che di un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo" (CS, 1, 8.1).

Da questo risulta chiaro che la nostra natura umana, assieme al nostro interesse fondamentale a sviluppare e a esercitare le nostre due potenzialità in condizioni di indipendenza personale, sono realizzati nella società politica, o, piuttosto, solo nella società politica del patto sociale. Nel paragrafo successivo Rousseau distingue la libertà naturale, che perdiamo quando ci uniamo alla società civile, dalla libertà civile e dal diritto giuridico alla proprietà, che acquistiamo. Egli prosegue dicendo che con la società civile l'uomo acquisisce anche "la libertà morale, che sola rende l'uomo veramente padrone di sé; perché l'impulso del solo appetito è schiavitù, mentre l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà" (CS, 1, 8.3).

Ora, quel che Rousseau ha in mente, qui, sicuramente non è che l'obbedienza a qualsiasi legge che prescriviamo a noi stessi è libertà: in un momento in cui sono soprappensiero potrei prescrivere a me stesso una qualche legge demenziale! No. Chiaramente ha in mente le leggi che prescriviamo a noi stessi in quanto sudditi quando come cittadini votiamo sulle leggi fondamentali dal punto di vista della nostra volontà generale, e diamo la nostra opinione, che (date le credenze e le informazioni che abbiamo) riteniamo potrebbero sottoscrivere tutti i cittadini, sulla questione di quali leggi siano meglio predisposte a promuovere il bene comune.

Ma, come abbiamo visto, quando facciamo questo siamo mossi dai nostri interessi fondamentali alla libertà, a mantenere la nostra indipendenza personale, e così via. Questi interessi fondamentali hanno priorità sui nostri altri interessi: in quanto fondamentali, essi mirano alle condizioni essenziali della nostra libertà ed eguaglianza, che realizzano le condizioni della nostra capacità di avere una volontà libera e di essere perfettibili in assenza di dipendenza personale. Obbedendo alle leggi

fondamentali debitamente promulgate in accordo con la volontà generale – una forma di ragione deliberativa – realizziamo la nostra libertà morale. Con questa capacità di ragionamento pienamente sviluppata, abbiamo la libera volontà: siamo nella posizione per capire e per essere guidati dalle ragioni più appropriate.

2. Dato questo sfondo, torniamo al commento sull'essere costretti ad essere liberi. Il linguaggio è provocatorio, lo ammetto; ma noi andiamo in cerca del pensiero che sta dietro di esso. Nel paragrafo immediatamente precedente (CS, 1, 7.7) Rousseau confronta la volontà privata che abbiamo in quanto individui separati (la nostra “esistenza naturalmente indipendente”) con la volontà generale che abbiamo in quanto cittadini. Egli afferma: “Il suo [del cittadino] interesse particolare può parlargli in modo del tutto diverso dall'interesse comune; la sua esistenza assoluta e naturalmente indipendente può fargli considerare ciò che egli deve alla causa comune come un contributo volontario, la cui perdita sarebbe meno nociva agli altri di quanto il pagamento non sia gravoso per lui [...] egli godrebbe dei diritti del cittadino senza voler adempiere ai doveri del suddito” (CS, 1, 7.7).

È chiaro che Rousseau ha in mente un caso di ciò che oggi si chiama *free-riding* rispetto a schemi di cooperazione vantaggiosi (Rousseau parla di questo problema in CS, 2, 6.2, dove dice che “occorrono dunque convenzioni e leggi per unire i diritti ai doveri”).

Per fare un esempio tratto dalla vita di tutti i giorni, si consideri l'installazione sulle vetture di dispositivi per il controllo dell'inquinamento. Si supponga che da ciascun dispositivo ognuno ottenga un guadagno pari a \$7 sotto forma di aria pulita (\$7 per ogni cittadino), ma che un dispositivo costi a ciascuna persona \$10. In una società di 1000 cittadini, ciascun dispositivo produce un beneficio pari a \$7000; se tutti installano il dispositivo, il guadagno netto di ciascun cittadino è $\$7n-10$ (n = numero dei cittadini); esso è alto per $n > 1$. Tuttavia, se ciascun cittadino considera come date le azioni degli altri, può guadagnarci a defezionare.⁵

Rousseau assume, credo, che in assemblea l'individuo in questione abbia votato per rendere obbligatorio il dispositivo e per

assicurare che sia installato attraverso delle ispezioni (sottraendo il costo dell'ispezione dalle tasse o dalle imposte). Essendo costretti dalle multe ad obbedire alla legge che abbiamo dato a noi stessi, e che abbiamo votato per la migliore delle ragioni, siamo soggetti a delle regole che noi stessi sottoscriviamo dal punto di vista della nostra volontà generale. Ora, questo punto di vista è quello della nostra libertà morale, ed essere in grado di agire in base a leggi promulgate in questo modo ci eleva al di sopra del livello dell'istinto e ci rende veramente padroni di noi stessi. Inoltre, nessuno suppone che a questo punto possiamo ragionevolmente lamentarci del fatto di essere costretti a pagare la multa. In base alla visione di Rousseau, i nostri interessi fondamentali sono i nostri interessi regolativi; nel patto sociale acconsentiamo a promuovere i nostri interessi privati all'interno dei limiti delle leggi politiche fondamentali sottoscritte dalla volontà generale, cioè una volontà guidata dagli interessi fondamentali che condividiamo con gli altri.

Ma naturalmente Rousseau non si esprime correttamente quando afferma che rimaniamo altrettanto liberi di prima. In realtà, non siamo più per niente liberi in senso naturale. Siamo moralmente liberi, ma non liberi come prima. Siamo liberi in un modo migliore e molto diverso.

6. Le idee sull'eguaglianza di Rousseau: che cosa le rende particolari?

1. Nel par. 2.3 di questa lezione, abbiamo visto che Rousseau afferma che l'eguaglianza è il “bene più grande di tutti, che deve costituire il fine di ogni sistema legislativo”, e che la libertà non può durare senza eguaglianza. Nella prima lezione su Rousseau abbiamo discusso ciò che egli aveva da dire sui tipi e le fonti di ineguaglianza, e sulle sue conseguenze perniciose. Adesso dovremmo considerare che cosa ci sia di distintivo nelle idee di Rousseau sull'eguaglianza. Ricapitoliamo alcune delle ragioni che si possono avere per voler regolamentare le diseguaglianze in modo da evitare che finiscano fuori controllo.

a) Una ragione consiste nell'alleviare la sofferenza. In assenza di circostanze speciali, è sbagliato che alcuni, o gran parte della società, abbiano molto, mentre pochi, o anche molti, siano indigenti e soffrano privazioni, per non parlare delle malattie curabili e della morte per fame. Più in generale, queste situazioni possono essere viste come casi di cattiva allocazione delle risorse. Per esempio, da un punto di vista utilitarista (così come è formulato da Pigou nella sua *Economia del benessere*), quando la distribuzione del reddito è disuguale, il prodotto sociale viene utilizzato in modo inefficiente. Ossia, i bisogni e le necessità più urgenti rimangono insoddisfatti, mentre quelli meno urgenti dei benestanti, e persino i loro piaceri e sfizi oziosi, sono appagati. In base a questa visione, mettendo da parte gli effetti sulla produzione futura, il reddito dovrebbe essere distribuito in modo tale per cui i bisogni e le necessità più urgenti che rimangono insoddisfatti siano egualmente urgenti per tutte le persone (questo assume che le persone abbiano funzioni di utilità simili, e anche che ci sia un qualche metodo per fare confronti interpersonali).

Si noti che in questo caso non è la diseguaglianza a darci fastidio. E non siamo neppure disturbati dagli effetti della diseguaglianza, eccetto che nella misura in cui questi effetti causano sofferenza, o privazione, o altrimenti comportano quella che consideriamo come una allocazione inefficiente e dissipatoria dei beni.

b) Una seconda ragione per arginare le diseguaglianze politiche ed economiche consiste nell'evitare che una parte della società domini il resto. Quando questi due tipi di diseguaglianza sono ampi, tendono ad andare a braccetto. Come disse Mill, i fondamenti del potere politico sono l'intelligenza (istruita), la proprietà e la facoltà di trovare alleanze, con il quale intendeva la capacità di cooperare per il perseguimento dei propri interessi politici. Questo potere consente ai pochi, in virtù del loro controllo sul processo politico, di promulgare un sistema di leggi e di proprietà che garantisce la loro posizione dominante, non solo in politica, ma in tutta l'economia. Ciò consente loro di decidere che cosa venga prodotto, di controllare le condizioni di lavoro e i

termini dell'offerta di impiego, così come di definire sia la direzione sia il volume del risparmio reale (investimenti) e il tasso di innovazione, il che nel complesso determina in larga misura che cosa ne sarà della società nel corso del tempo.

Se riteniamo che essere dominati da altri sia una cosa negativa, e che renda la vita non altrettanto buona, o felice, di come potrebbe essere, dobbiamo preoccuparci degli effetti della diseguaglianza politica ed economica. Le nostre opportunità di impiego sono meno buone; preferiremmo più controllo sul posto di lavoro e sulla direzione generale dell'economia. Fin qui, però, non è chiaro che la diseguaglianza sia in sé ingiusta o cattiva.

c) Una terza ragione sembra portarci più vicini ad afferrare ciò che ci potrebbe essere sbagliato nella diseguaglianza in sé. Mi riferisco al fatto che le diseguaglianze politiche ed economiche significative sono spesso associate a diseguaglianze di status che possono portare coloro che hanno minore status ad essere visti, da se stessi e dagli altri, come inferiori. Ciò può incoraggiare atteggiamenti diffusi di deferenza e di servilismo da una parte e di arroganza e di disprezzo dall'altra. Infatti il modo in cui le persone vedono se stesse dipende da come sono viste dalle altre – il loro senso del rispetto di sé, la loro autostima, la loro fiducia in se stesse poggia sui giudizi e sulle valutazioni degli altri.

Questi effetti delle diseguaglianze politiche ed economiche, e i mali che possono derivare dallo status, sono molto più vicini alle preoccupazioni di Rousseau. Certamente questi mali sono gravi, e gli atteggiamenti che possono essere generati dalle gerarchie di status possono essere vizi enormi. Ma siamo veramente arrivati alla conclusione che la diseguaglianza è sbagliata o ingiusta di per sé, anziché avere effetti sbagliati o ingiusti su coloro che ne soffrono?

Tende di più ad essere sbagliata o ingiusta in sé in questo senso: in un sistema di status non tutti possono avere lo status più alto. Si tratta di un bene posizionale, come si dice talvolta, dal momento che lo status elevato dipende dal fatto che sotto di esso esistano altre posizioni; perciò, se diamo valore allo status elevato in quanto tale, stiamo anche dando valore a qualcosa che implica necessariamente che altri abbiano uno status inferiore. Questo può

essere sbagliato o ingiusto quando le posizioni di status hanno grande importanza sociale, e certamente quando lo status ci è attribuito per nascita, o con le caratteristiche naturali del genere o della razza, e non è guadagnato o conquistato nel modo appropriato. Perciò un sistema di status è ingiusto quando i suoi ranghi sono dotati di maggiore importanza di quella che può essere giustificata dal loro ruolo sociale al servizio del bene generale.

d) Questo suggerisce la soluzione di Rousseau: ossia che nella società politica ognuno deve essere un cittadino eguale. Ma prima di approfondire questo punto, menziono brevemente il fatto che la diseguaglianza può essere sbagliata o ingiusta in sé ogniqualevolta la struttura fondamentale della società fa un uso rilevante di procedure eque.

Due esempi di procedura equa sono: i mercati equi, ossia aperti e per quanto possibile competitivi, in ambito economico; ed elezioni politiche eque. In questi casi una certa eguaglianza, o una diseguaglianza ben moderata, è una condizione essenziale della giustizia politica. Qui il monopolio e simili devono essere evitati non semplicemente per i loro effetti negativi, come ad esempio l'inefficienza, ma anche perché senza una giustificazione speciale essi portano a mercati che sono non equi. Lo stesso tipo di osservazione vale per le elezioni non eque che risultano dal fatto che la politica è dominata da pochi individui facoltosi.⁶

2. Per Rousseau l'idea di eguaglianza è massimamente significativa al livello più alto: ossia, al livello che riguarda il modo in cui deve essere intesa la stessa società politica. E questo è il significato del patto sociale, dei suoi termini e delle sue condizioni. Da esso sappiamo che ognuno deve avere lo stesso status fondamentale di cittadino eguale; che la volontà generale è la volontà del bene comune (cioè le condizioni che assicurano che ciascuno possa promuovere i propri interessi fondamentali essendo indipendente dagli altri a livello personale, e all'interno dei limiti della libertà civile). Inoltre, le diseguaglianze economiche e sociali devono essere moderate in modo che siano assicurate le condizioni di questa indipendenza. In una nota a CS, 2, 11.1, Rousseau afferma "Se dunque volete dare stabilità allo Stato, ravvicinate per quanto è

possibile gli estremi: non tollerate né opulenti né straccioni”. E come abbiamo osservato innanzi, in CS, 2, 11.2 egli prosegue dicendo: “l’eguaglianza [...] non bisogna interpretare questo termine nel senso che i gradi di potenza e di ricchezza siano assolutamente gli stessi; ma che, quanto alla potenza, essa escluda sempre l’uso della violenza, e non si eserciti mai se non in virtù del grado e delle leggi; e quanto alla ricchezza, che nessun cittadino sia tanto ricco da poterne comprare un altro, e nessuno tanto povero da essere costretto a vendersi”.

Tutto ciò ci permette di affermare che nella società del patto sociale i cittadini – in quanto persone – sono uguali al livello più alto e sotto gli aspetti più fondamentali. Così essi hanno tutti gli stessi interessi fondamentali alla propria libertà e a perseguire i propri fini all’interno dei limiti della libertà civile. Essi hanno tutti una analoga capacità di essere moralmente liberi – ossia la capacità di agire conformemente alle leggi generali che essi danno a se stessi così come agli altri a vantaggio del bene comune. Ciascuno vede queste leggi come fondate sulla forma di ragione deliberativa appropriata per la società politica, laddove questa ragione è la volontà generale che ciascun cittadino possiede in quanto membro di tale società.

Ma in che modo, più precisamente, l’eguaglianza è presente al livello più alto? In questo modo, direi: il patto sociale articola, e quando è realizzato raggiunge, una relazione politica fra i cittadini come eguali. Essi hanno le capacità e gli interessi che li rendono membri eguali riguardo a tutte le questioni fondamentali. Essi si riconoscono e si vedono reciprocamente come posti in un rapporto di eguale cittadinanza; e il loro essere ciò che sono – cittadini – implica che abbiano rapporti da eguali. Perciò avere rapporti da eguali fa parte di ciò che sono, o del modo in cui sono riconosciuti dagli altri, e c’è un impegno politico pubblico a preservare le condizioni richieste da questa relazione eguale fra le persone.

Ora, come sappiamo dal *Secondo discorso*, Rousseau è fortemente consapevole dell’importanza dei sentimenti del rispetto di sé e dell’autostima, e i vizi e le miserie dell’amore di sé sono scatenati dalle diseguaglianze politiche ed economiche che

oltrepassano i limiti richiesti dall'indipendenza personale. Rousseau crede, penso, che tutti noi, per essere felici, dobbiamo rispettare noi stessi e conservare un forte senso della stima di noi stessi. Perciò, affinché i nostri sentimenti siano compatibili con i sentimenti degli altri, dobbiamo rispettare noi stessi e gli altri come eguali, e al massimo livello; e ciò include il livello che riguarda il modo in cui è concepita la società e il livello al quale sono promulgate le leggi politiche fondamentali. Perciò, in quanto cittadini eguali possiamo tutti, attraverso il rispetto degli altri, armonizzare il nostro bisogno di rispetto di noi stessi. Dati i nostri bisogni come persone e la nostra indignazione naturale per il fatto di essere soggetti al potere arbitrario di altri (un potere che ci fa fare ciò che essi vogliono, e non ciò che vogliamo entrambi in quanto eguali) l'ovvia risposta al problema della disuguaglianza è l'eguaglianza al più alto livello, così come è formulata nel patto sociale.

Dalla prospettiva di questa eguaglianza, i cittadini possono stemperare le disuguaglianze di livello più basso attraverso leggi generali che preservino le condizioni dell'indipendenza personale, in modo tale che nessuno sia soggetto al potere arbitrario, e nessuno faccia esperienza delle ferite e delle mortificazioni che infiammano l'amore di sé.

3. Questa visione dell'eguaglianza è peculiare di Rousseau? Fu il primo a concepirla? Non sono sicuro della risposta a questa domanda. Le idee sull'eguaglianza sono esistite sin dagli albori della filosofia politica. Ma sospetto che la famiglia di idee che concorrono a produrre questa idea di eguaglianza – l'idea di eguaglianza al più alto livello riguardo a come è concepita la nostra società, l'idea dei cittadini come eguali al più alto livello in virtù dei loro interessi fondamentali e delle loro capacità sia di libertà morale sia di libertà civile, e l'idea dell'amore di sé e della sua connessione con le disuguaglianze legate al potere arbitrario – se prese nel loro insieme, sono originali. In altre parole, l'originalità dell'idea di eguaglianza di Rousseau risiede probabilmente nel mettere insieme, in questo modo particolare e potente, questa famiglia di idee.

¹ Cfr. *Economia politica* [tr. it. in *Scritti politici*, UTET, Torino 1970, p. 389].

² J. Rawls, *Justice as fairness*, cit., pp. 91 sgg. [tr. it. cit., pp. 103 sgg.]. La ragione pubblica è la forma di ragionamento appropriata a cittadini uguali, che come corpo collettivo si impongono reciprocamente delle regole sostenute dalle sanzioni del potere statale. Criteri d'indagine e metodi di ragionamento condivisi rendono pubblica la ragione, mentre la libertà di parola e di pensiero in un regime costituzionale rendono tale ragione libera.

³ Riguardo a tutte le osservazioni che seguono si tenga a mente che gli atti pubblici in cui si esprime in modo più tipico la volontà generale sono le promulgazioni di leggi politiche o fondamentali basilari (CS, 2, 12.2), nelle quali i cittadini hanno votato in base alla loro opinione su quali, fra tali leggi, siano più atte ad assicurare il bene comune.

⁴ Rawls, *La giustizia come equità*, cit. parr. 3, 4, 15. La struttura fondamentale della società è il modo in cui le istituzioni politiche e sociali principali della società concorrono ad un sistema di cooperazione sociale, e il modo in cui esse assegnano i diritti e i doveri fondamentali e regolano la divisione dei vantaggi che sorgono dalla cooperazione sociale nel tempo. Una struttura fondamentale giusta assicura quella che possiamo definire la giustizia di sfondo. Per garantire che tali condizioni di sfondo eque (ai fini di accordi liberi ed equi) vengano mantenute nel tempo, è essenziale che la struttura fondamentale sia il soggetto primario della giustizia.

⁵ Esempio tratto da P. Ordeshook, *Game Theory and Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 201 sgg.

⁶ Nei paragrafi precedenti a-d mi sono rifatto in parte alle *Osservazioni sull'eguaglianza* di T.M. Scanlon, del Novembre 1988 [cfr. anche T.M. Scanlon, *The Diversity of Objections to Inequality*, in *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. N.d.C.].

Mill

MILL I

La sua concezione dell'utilità

1. Osservazioni introduttive: J.S. Mill (1806-1873)

1. Mill era il figlio maggiore del filosofo utilitarista ed economista James Mill, che, assieme a Bentham, fu uno dei più importanti esponenti dei Filosofi radicali. Mill fu educato interamente dal padre e non frequentò mai la scuola o l'università. Il padre gli fece fare da tutore ai fratelli più piccoli, e Mill fu tenuto così occupato da essere privato di un'infanzia normale.

Sotto la guida del padre, in giovane età acquisì la piena padronanza della teoria utilitarista della politica e della società, così come della psicologia associazionista della natura umana. Egli padroneggiava inoltre tutto ciò che il padre aveva potuto insegnargli sull'economia ricardiana, e già all'età di sedici anni Mill era a pieno titolo una figura intellettuale di spicco.

2. Si ricordi ciò che abbiamo detto prima: che quando si studiano le opere degli autori più importanti della tradizione filosofica, uno dei precetti che ci devono guidare è quello di individuare correttamente i problemi che essi stavano affrontando, e capire come essi li vedevano e quali domande si stessero ponendo. Una volta che abbiamo fatto questo, molto probabilmente le loro risposte ci appariranno molto più profonde, anche se non sempre completamente plausibili. Autori che a prima vista ci possono risultare datati e privi di interesse possono diventare illuminanti e ripagarci di un loro studio approfondito.

Così, come nel caso di tutti i filosofi politici, dobbiamo chiederci quali fossero le domande che Mill si poneva, e che cosa

stesse cercando di fare attraverso i suoi scritti. In particolare, dovremmo prestare attenzione alla scelta professionale di Mill. Egli non ambì ad essere un accademico, o, come Kant, a scrivere opere originali e sistematiche di filosofia, economia, o teoria politica, per quanto originali o sistematiche possano essere le sue opere. E Mill non ha neppure cercato di diventare un personaggio politico o un uomo di partito.

3. Piuttosto, Mill si concepì come un educatore dell'opinione illuminata e progredita. Il suo scopo era quello di spiegare e di difendere quelli che egli considerava i principi filosofici, morali e politici fondamentali appropriati, in base ai quali avrebbe dovuto essere organizzata la società moderna. Egli riteneva che altrimenti la società del futuro non avrebbe raggiunto l'armonia e la stabilità richieste da un'epoca organica, ossia un'epoca unificata da principi primi politici e sociali generalmente riconosciuti.

Mill aveva tratto l'idea di epoca organica (contrapposta a quella di epoca critica) dai saint-simoniani.¹ Mill pensava che la società moderna sarebbe stata democratica, industriale e secolare, ossia priva di una religione di Stato: uno Stato non-confessionale. Questo era il genere di società di cui egli pensava di vedere la nascita in Inghilterra e altrove in Europa. Egli sperava di formulare i principi fondamentali per tale società, in modo tale che potessero essere intelligibili all'opinione illuminata di coloro che avevano influenza sulla vita politica e sociale.

4. Ho affermato che nella vocazione scelta da Mill non era previsto che i suoi scritti dovessero essere opere di studio significative, o contributi originali al pensiero filosofico o sociale. In realtà, tuttavia, credo che Mill sia stato un pensatore originale e profondo, ma la sua originalità sia stata sempre repressa, e questo per due ragioni:

Primo, ciò è richiesto dalla scelta della sua vocazione: per potersi rivolgere a coloro che hanno influenza sulla vita politica – coloro che (come egli afferma nella sua recensione alla *Democrazia in America* di Tocqueville) hanno proprietà, intelligenza, e la facoltà di trovare alleanze (la capacità di unirsi ad altre persone per fare delle cose, specialmente in materia di governo)² – i suoi scritti non

possono apparire troppo originali, troppo accademici o troppo difficili. Altrimenti, perderebbe il proprio uditorio.

Secondo, l'originalità di Mill fu repressa dal suo complicato rapporto psicologico col padre. Penso che fosse impossibile per lui rompere pubblicamente con l'utilitarismo del padre o di Bentham. Facendolo avrebbe dato soddisfazione a quelli che Mill considerava i propri avversari politici, cioè i Tories che so stenevano la dottrina intuizionista conservatrice alla quale egli si oppose sempre.³ Tuttavia, Mill espresse pubblicamente serie riserve sulla dottrina di Bentham in due saggi, *Bentham* (1839) e *Coleridge* (1840); ma, come su può immaginare, egli fu ancora più critico nell'anonimo *Osservazioni sulla filosofia di Bentham* (1833).⁴

5. Nella vocazione scelta Mill ebbe sicuramente successo in misura straordinaria. Egli divenne uno degli autori politici e sociali più influenti dell'epoca vittoriana. Ai nostri scopi, capire la sua vocazione aiuta a capire i difetti delle sue opere: la loro terminologia spesso vaga e ambigua, il loro stile quasi perennemente altisonante e il tono predicatorio mai scosso dal dubbio, anche quando vengono discusse le questioni più intricate. Quelli a cui non piaceva dicevano che ambiva a convincere e, quando non ci riusciva, a costringere.

Questi difetti sono massimamente fastidiosi nei suoi saggi più tardi (diciamo dopo il 1850), che sono molto letti. Qui ne discuteremo tre: *L'utilitarismo*, il *Saggio sulla libertà*, e *L'asservimento delle donne*. A quest'epoca Mill aveva ormai l'attenzione dell'Inghilterra. Lo sapeva e voleva conservarla. Ma il periodo più creativo della vita di Mill è intorno al 1827-1848. Chiunque dubiti delle doti straordinarie di Mill deve dare un'occhiata alle opere di questo periodo, a cominciare dal *Saggio su alcune questioni irrisolte di politica economica* (fine 1830-31; la quinta edizione fu parzialmente riscritta nel 1833, ma non fu pubblicata fino al 1844), e poi i molti e brillanti saggi degli anni Trenta, il *Sistema di logica* del 1843, per arrivare ai *Principi di economia politica* del 1848.

A dispetto dei suoi difetti, è un grave errore assumere un atteggiamento di sufficienza quando si legge Mill. Si tratta di una

grande figura e merita la nostra attenzione e il nostro rispetto.

J.S. Mill: dati biografici

1806 Nasce il 20 Maggio, a Londra 1809-20 Periodo di istruzione intensiva nella casa paterna 1820-21 Anno in Francia in casa di Sir Samuel Bentham 1822 Studia legge. Prima pubblicazione su quotidiani 1823 Comincia la sua carriera nella Compagnia delle Indie Occidentali 1823-29 Periodo di studio con gli amici della "Società utilitarista" e in casa di Grote. 1824 Fonda la "Westminister review", per la quale scrisse fino al 1828. 1826-27 Crisi mentale 1830 Incontra Harriet Taylor. A Parigi durante la rivoluzione del 1830. 1832 Morte di Bentham; primo Reform Bill. 1833 Pubblicazione di *Remarks on Bentham's Philosophy* 1836 Morte del padre di Mill 1838 Pubblicazione di *Bentham* e di *Coleridge* (1840) 1843 Pubblicazione di *A System of Logic*. Otto edizioni mentre in vita. 1844 Pubblicazione degli *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, scritti nel 1831-32. 1848 Pubblicazione dei *Principles of Political Economy*. Sette edizioni. 1851 Sposa Harriett Taylor, il cui marito, John Taylor, era morto nel 1849. 1856 Diventa Chief Examiner della Compagnia delle Indie Occidentali. 1858 Si ritira dalla Compagnia delle Indie Occidentali. Morte di Harriett Taylor. 1859 Pubblicazione di *On Liberty*. 1861 Pubblicazione di *Utilitarianism* e di *On Representative Government*. 1865 Eletto membro del Parlamento di Westminister. Sconfitto nel 1868. 1869 Pubblicazione della *Soggezione delle donne*. 1871 Muore ad Avignone il 7 Maggio. 1873 Pubblicazione dell'*Autobiografia*. 1879 Pubblicazione dei *Chapters on Socialism*. 2. *Un modo per leggere l'Utilitarismo di Mill*

1. Intendo proporre un modo per leggere il saggio *Utilitarismo*, che lo mette in connessione con le critiche precedenti di Mill a Bentham, prima nelle sue *Osservazioni sulla filosofia di Bentham* (1833), e poi più tardi nel suo saggio *Bentham* (1838), scritto due anni dopo la morte del padre nel 1836. Questo saggio, assieme al saggio *Coleridge* (1840), segna la rottura più esplicita che Mill abbia

mai compiuto con l'utilitarismo di Bentham e del padre. Dico "rottura esplicita" perché penso che la forma di utilitarismo che egli sviluppò, come diventerà chiaro a suo tempo, era una dottrina molto diversa dalla loro. Questo, tuttavia, è materia di interpretazione e non è universalmente condiviso.

Nelle *Osservazioni sulla filosofia di Bentham* (che nei riferimenti al testo citerò come OB) Mill definisce la filosofia di Bentham con queste parole: "I principi primi [...] sono questi; – che la felicità, con il quale termine si intende il piacere ed evitare il dolore, è l'unica cosa desiderabile in sé; che tutte le altre cose sono desiderabili sono come mezzi per tale fine: che la produzione, quindi, della maggiore felicità possibile è l'unico principio adeguato di ogni pensiero e ogni azione umana, e di conseguenza di ogni morale e ogni governo; e inoltre, che il piacere e il dolore sono i soli fattori dai quali sia governata la condotta umana" (OB, par. 2). Egli muove poi le seguenti obiezioni alla visione di Bentham. Primo, egli obietta che Bentham non tenta in nessun luogo di offrire una giustificazione filosofica seria del principio di utilità, e che Bentham assume un tono brusco e liquidatorio nei confronti degli avversari. Mill sostiene che coloro che affermano dottrine filosofiche e morali diverse dalle nostre meritano un trattamento migliore di questo (OB, parr. 3-6).

2. Secondo, egli obietta che Bentham interpreta il principio di utilità nel senso ristretto di ciò che Mill definisce "principio delle conseguenze specifiche", il quale approva o disapprova un'azione unicamente in base a un calcolo delle conseguenze alle quali porterebbe tale azione se generalmente praticata. Mill ammette che questo principio è appropriato in molti casi, come ad esempio dal punto di vista di un legislatore che sia interessato a incentivare o a scoraggiare certi tipi di comportamento attraverso premi o punizioni legali; e Mill ammette il merito dell'opera di Bentham nel far progredire lo studio della giurisprudenza e della legislazione (OB, parr. 8-9).

L'obiezione di Mill è che questa interpretazione del principio di utilità è troppo ristretta per trattare le questioni politiche e sociali fondamentali dell'epoca; infatti tali questioni riguardano la

personalità umana nel suo complesso. Qui non dobbiamo occuparci principalmente di come fornire incentivi giuridici alla buona condotta, o di come dissuadere le persone dal commettere dei crimini, ma di come organizzare le istituzioni sociali fondamentali per far sì che i membri della società giungano ad avere una personalità – dotata di scopi, desideri, e sentimenti – tale per cui essi siano incapaci di commettere crimini, o siano già inclini a seguire la condotta auspicata. Tali questioni più ampie ci costringono ad andare oltre ai principi delle conseguenze specifiche e a tenere conto del rapporto fra le azioni e la formazione del carattere e inoltre, a partire da ciò, ad occuparci di come guidare la condotta in generale per mezzo delle istituzioni politiche e sociali. La legislazione deve essere vista nel suo più ampio contesto storico e messa in relazione con “la teoria delle istituzioni organiche e delle forme generali della società politica [...] [che] devono essere viste come i grandi strumenti per formare il carattere nazionale, per condurre i membri della comunità verso la perfezione, o per preservarli dalla degenerazione” (OB, par. 12; si veda in generale OB, parr. 7-12).

3. Mill afferma, in terzo luogo, che Bentham non fu un grande conoscitore della natura umana, che egli assunse erroneamente che l'unica cosa che ci muove sia la ponderazione dei desideri relativi ai piaceri e ai dolori futuri, e che egli tentò erroneamente di fornire una lista delle motivazioni (i desideri e le avversioni umane), le quali sono in via di principio impossibili da enumerare sia per loro quantità sia per la loro qualità. Egli trascurò inoltre alcune delle più importanti motivazioni umane, come la coscienza, o il senso del dovere, con il risultato che la sua visione suona come una forma di egoismo psicologico (OB, parr. 23-30).

Inoltre Mill obietta che Bentham non riesce a capire che la più grande speranza di miglioramento dell'umanità risiede in un cambiamento del nostro carattere e dei nostri desideri regolativi e predominanti. Questa mancanza da parte di Bentham è connessa con il fatto che egli non riesce a concepire le istituzioni politiche e sociali come mezzi per l'educazione sociale di un popolo e come un modo per adattare le condizioni della vita sociale al suo stadio di

civiltà (OB, par. 35).

4. Infine, Mill afferma che l'errore principale di Bentham consiste nel fissarsi esclusivamente su una parte delle motivazioni che di fatto muovono le persone e nel considerare queste ultime come "calcolatrici molto più fredde e molto più riflessive di quanto non siano in realtà". Questa tendenza, che è connessa con la sua idea dell'identificazione artificiale, o ragionata, degli interessi, porta Bentham a ritenere che il legislatore consegua i propri risultati attraverso il calcolo razionale dei premi e delle punizioni da parte dei cittadini, il che porta alle leggi e al governo come mezzi per fornire le tutele giuridiche necessarie. Egli sottovaluta il ruolo e gli effetti delle abitudini e dell'immaginazione, e l'importanza cruciale dell'attaccamento degli individui alle istituzioni, che dipende dalla continuità della loro esistenza e della loro identità nella loro forma estrinseca. Sono questa continuità e questa identità che le adattano alle memorie storiche di un popolo, e aiutano le sue istituzioni a dare sostegno alla loro autorità (OB, parr. 36-37). Bentham non si rende conto del modo in cui le istituzioni e le tradizioni inveterate rendono possibili gli innumerevoli compromessi e aggiustamenti senza i quali nessun governo, secondo Mill, può durare a lungo. Per Mill Bentham è un "pensatore a metà", che ha detto parecchie cose di grande valore, ma che, nonostante egli le presenti come se esaurissero tutta la verità, di fatto ha lasciato ad altri il compito di fornirne l'altra metà (OB, parr. 36-37).

5. Se si tiene a mente questa critica a Bentham, secondo me si può guardare a ciascun capitolo di *Utilitarismo* come a un tentativo da parte di Mill di riformulare alcune parti della dottrina di Bentham e del padre in modo da rispondere alle proprie obiezioni ad essa, così come erano state formulate nelle *Osservazioni* del 1833. Mill dichiara sempre di essere un utilitarista e di stare rivedendo la dottrina, per così dire, dall'interno. A proposito di queste revisioni si discute se siano veramente coerenti con l'utilitarismo, data una caratterizzazione ragionevolmente generale di quest'ultimo, o se finiscano per essere una dottrina sostanzialmente differente; e, se è così, quale sia questa dottrina. Per adesso metto da parte questa domanda.

Il primo capitolo di *Utilitarismo* affronta la prima critica a Bentham: Mill afferma che sarà affrontata la questione della giustificazione del principio di utilità, e ricapitola ciò che è necessario in I, parr. 3-5. Questo capitolo, assieme al quarto e al quinto capitolo, esauriscono la sua giustificazione (l'intera argomentazione si trova in I, parr. 3-5; IV, parr. 1-4, 8-9, 12; V, parr. 26-31, 32-38) (nei riferimenti al testo, i numerali dei capitoli sono seguiti dai numeri di paragrafo. Come al solito, dovrete numerare voi i paragrafi).

L'argomentazione di Mill, qui, anticipa l'argomentazione che Henry Sidgwick svilupperà più tardi molto dettagliatamente nei *Metodi dell'etica* (prima edizione del 1874; settima e ultima edizione del 1907). Grosso modo, l'argomentazione è che tutti, inclusi coloro che appartengono alla scuola intuizionista (quest'ultima comprende autori conservatori come Sedgwick e Whewell, che sono fra gli avversari di Mill), ammettono che uno dei fondamenti principali della retta condotta sta nel fatto che essa tende a promuovere la felicità umana. Di conseguenza, se esiste un qualche altro principio primo che può entrare in conflitto con il principio di utilità, occorre disporre di un qualche modo per decidere, in caso di conflitto, quale principio debba avere priorità ed essere decisivo. Sia Mill sia Sidgwick sostengono che non esiste alcun altro principio, oltre a quello di utilità, che sia abbastanza generale, e che abbia tutte le caratteristiche richieste per servire da principio primo regolativo.

Sia Mill sia Sidgwick sostengono inoltre che il principio di utilità è il principio che tendiamo a usare in pratica, e che l'utilizzo che ne facciamo fornisce quel po' di ordine e di coerenza che i nostri giudizi morali ponderati possiedono di fatto. Essi affermano che la morale del senso comune, quando le persone riflettono e ponderano, è secondaria ed è implicitamente utilitarista. Come rileverò la prossima volta, Mill avanza questo genere di argomentazione in V, parr. 26-31, in relazione ai vari precetti di giustizia.

6. Nei paragrafi iniziali il secondo capitolo contiene la riformulazione da parte di Mill dell'idea di utilità. Mi concentrerò

sui parr. 1-18, che, per i nostri scopi, sono quelli più rilevanti. Essi possono essere suddivisi come segue:

par. 1: Introduzione.

par. 2: Enuncia il principio di utilità più o meno nella forma che gli aveva dato Bentham, che Mill sottoporrà a revisione.

parr. 3-10: Affronta l'obiezione che l'utilitarismo è una dottrina adatta solo ai maiali. Nel rispondere a questa obiezione Mill presenta la propria teoria della felicità come fine ultimo (che considererò più avanti). Questi paragrafi formano un tutt'uno. Essi vengono sviluppati ulteriormente in IV, parr. 4-9.

parr. 11-18: Anche questi paragrafi formano un tutt'uno e discutono due obiezioni: primo, che l'utilitarismo è impraticabile, perché la felicità è irraggiungibile; e secondo, che gli esseri umani possono fare a meno della felicità, e che formare il nostro carattere in modo tale che possiamo farne a meno è la condizione per conseguire la nobiltà della virtù.

Il resto del secondo capitolo affronta diverse altre obiezioni. Menzionerò, tuttavia, i parr. 24-25, che sono importanti per delineare la visione di Mill sul rapporto fra i precetti e i principi morali e lo stesso principio di utilità in quanto criterio regolativo supremo. Questi paragrafi sono importanti per la discussione recente volta a stabilire se Mill sia un utilitarista dell'atto, o delle regole, o qualcos'altro. Considererò brevemente questa domanda nella prossima lezione.

7. Il terzo capitolo contiene la teoria di Mill su come possiamo acquisire natural mente un solido desiderio regolativo di agire in base al principio di utilità, ossia di agire in base a tale principio indipendentemente da sanzioni giuridiche o sociali esterne di vario genere, inclusa l'opinione pubblica intesa come pressione sociale coercitiva. Così come il secondo capitolo sviluppa un'idea di utilità che guarda oltre al principio delle conseguenze specifiche di Bentham, e che è volta ad essere applicata alle istituzioni fondamentali e a plasmare ed educare il carattere nazionale, allo stesso modo il terzo capitolo va oltre ciò che Mill vede come la psicologia egoista razionale e calcolatrice di Bentham. A questo proposito sono particolarmente importanti i parr. 8-11, che

discuterò più avanti.

Il quarto capitolo contiene una parte essenziale della giustificazione milliana del principio di utilità (la cosiddetta “prova”), mentre il quinto capitolo si occupa del fondamento utilitarista dei vari principi e precetti di giustizia, e del modo in cui essi suffragano i diritti morali e giuridici. Mill ritiene che Bentham non abbia trattato questo problema in maniera soddisfacente, e la discussione che ne fa Mill è impressionante, e costituisce una delle parti più potenti del saggio. Sarà il tema della prossima lezione.

3. La felicità come fine ultimo

1. Adesso passo a considerare il secondo capitolo. Cominciamo subito andando a vedere l’affermazione riassuntiva di Mill al II, par. 10 (tr. it. pp. 247-48). Qui egli afferma che “secondo il principio della massima felicità [...] il fine ultimo, in rapporto al quale e in vista del quale tutte le altre cose sono desiderabili (tanto se consideriamo il nostro proprio bene oppure quello altrui), consiste in un’esistenza il più possibile esente dal dolore e il più possibile ricca di godimenti, sia per quantità sia per qualità”.

2. Si noti che Mill parla del fine ultimo (la più grande felicità) come di un’esistenza (II, par. 10); o come un modo, o una maniera, di vivere (II, parr. 8 e 6, rispettivamente). La felicità non consiste semplicemente in sensazioni piacevoli o gradevoli, o in una serie di sensazioni di questo genere, semplici o complesse che siano. Si tratta di un modo, o, si potrebbe dire, di uno stile di vita, così come è esperito e vissuto dalla persona che ha quella vita. Qui assumo che un modo di vivere sia felice solo quando ha più o meno successo nel raggiungere i propri scopi.

Mill non parla dei piaceri e dei dolori semplicemente come sensazioni, o come esperienze sensoriali di un certo genere. Piuttosto, ne parla, e in particolare parla dei piaceri, come di attività piacevoli che si distinguono per la loro fonte (II, par. 4), ossia per le facoltà il cui esercizio è implicato nell’attività piacevole. È a questo proposito che Mill parla della contrapposizione fra le

facoltà più elevate e quelle più basse:

a) le facoltà più elevate sono quelle dell'intelletto, del sentimento e dell'immaginazione, e dei sentimenti morali, mentre

b) le facoltà più basse sono quelle associate ai nostri bisogni e necessità corporali, il cui esercizio dà luogo a piaceri di mera sensazione (II, par. 4).

3. Così, per riassumere, la felicità come fine ultimo è un modo (o una maniera) di esistere – uno stile di vita – che include nella misura e con la varietà opportune uno spazio adeguato sia per i piaceri più elevati sia per quelli più bassi, ossia uno spazio appropriato per l'esercizio sia delle facoltà più elevate sia per quelle più basse all'interno di un ordine appropriato di attività piacevoli.

4. Il criterio della preferenza decisa

1. Si afferma che la prova della qualità è la seguente. Un piacere è più elevato di un altro per qualità quando:

a) Coloro che hanno esperienza dei due piaceri hanno una preferenza decisa per l'attività connessa con uno dei due rispetto all'attività connessa all'altro, e questa preferenza è indipendente sia da qualsiasi sentimento di obbligo morale a preferire quel piacere, sia da qualsiasi considerazione relativa ai suoi vantaggi contingenti (II, par. 4).

b) Una preferenza decisa per un piacere rispetto a un altro (per esempio, per i piaceri associati con il possedere "facoltà molto più elevate rispetto agli appetiti animali" [II, par. 4; tr. it. p. 242]), significa che non si abbandonerà o rinuncerà al godimento di tale piacere per qualsiasi quantità dell'altro piacere di cui sia capace la nostra natura, anche quando si sa che il piacere preferito implica "una maggiore dose di insoddisfazione" (II, par. 5; tr. it. p. 243).

c) Una preferenza decisa è una preferenza che hanno persone che hanno acquisito abitudini all'autocritica e all'auto-osservazione.

2. Il criterio della preferenza decisa consta di quattro elementi:

a) La persona che fa il paragone fra i due piaceri (attività piacevoli) deve avere dimestichezza con entrambi in modo

competente, e questo normalmente implica che entrambi siano stati esperiti.

b) Queste persone devono avere abitudini consolidate di autocritica e di auto-osservazione.

c) La preferenza decisa alla quale si arriva non deve essere influenzata da un senso di obbligo morale.

d) Non deve formarsi sulla base di vantaggi contingenti dei piaceri in questione (come la permanenza, la sicurezza, il prezzo ecc.), o delle loro conseguenze (premi e punizioni), ma in base alla loro natura intrinseca in quanto piaceri.

Sono *c* e *d* assieme a fornire un aggancio per parlare della contrapposizione fra qualità e quantità del piacere. Su questo ritorneremo.

3. Quando afferma che nel mettere a confronto i piaceri non dobbiamo considerare i vantaggi contingenti, Mill ha in mente il genere di ragioni che Bentham aveva offerto per preferire i piaceri più alti (come li descrive Mill). Bentham afferma che “a parità di quantità di piacere, il *pushpin* [giocare a freccette] e la poesia sono egualmente buoni”.⁵ Si pensi a un modo, o a uno stile, di vita come il vivere in base a un piano di vita, laddove questo piano consiste in una serie di attività in cui ci si impegna in base a un dato programma. Avendo in mente questo, ciò che Bentham vuole dire è che nel tracciare il programma di attività che specifica il nostro modo di vivere arriva un momento in cui l'utilità marginale del *pushpin* (per unità di tempo) è esattamente uguale all'utilità marginale della poesia (per unità di tempo). Egli ammette che normalmente il tempo totale e l'energia che dedichiamo alla poesia (o delle attività che esercitano le facoltà più elevate) è maggiore del tempo e dell'energia che dedichiamo al *pushpin* (o a giochi e divertimenti simili). La spiegazione è che, data la psicologia umana, possiamo dedicare più tempo ed energia alla poesia prima di stancarcene e perdere interesse.

Secondo Bentham la fonte del piacere (l'attività che dà luogo ad esso) è irrilevante: a parità di intensità e di durata, un piacere non è altro che un piacere. Quando Bentham afferma che in senso marginale il *pushpin* è tanto buono quanto la poesia non sta

esprimendo una bassa opinione della poesia (anche se in realtà ne aveva un'opinione del genere)⁶ ma sta piuttosto enunciando la propria dottrina edonistica.

4. A questo punto, tuttavia, sorge un problema, che si presenta come segue. Mill ammette in II, par. 8 che le differenze di quantità e di intensità del piacere si manifestano anche nelle nostre preferenze, e vengono conosciute attraverso di esse. Ossia, nelle nostre scelte e decisioni riveliamo anche le nostre valutazioni sulla intensità e sulla quantità dei diversi piaceri. Ma se le cose stanno così, come fa il criterio della preferenza decisa a distinguere fra la quantità e la qualità di piaceri differenti?

Credo che la risposta stia nella struttura speciale dello schema di attività che definisce il nostro modo di vivere preferito, così come nelle priorità che riveliamo quando tracciamo tale programma e lo sottoponiamo a revisione man mano che cambiano le circostanze.

Così, ciò che rivela che un piacere (sotto forma di attività) è di qualità più elevata di un altro è il fatto che non vi rinunciamo completamente (non lo eliminiamo dal programma, dal nostro stile di vita) in cambio di una qualsiasi quantità di soddisfazione dei piaceri più bassi di cui è capace la nostra natura. Quando organizziamo il nostro stile di vita (o programiamo le nostre attività) arriva un momento in cui il tasso di conversione fra i piaceri più bassi e quelli più elevati è in pratica infinito. Questo rifiuto di rinunciare ai piaceri più elevati in cambio di qualsiasi quantità di quelli più bassi mette in luce la priorità speciale di quelli più elevati (II, parr. 5-6).

5. Ma rimane ancora un problema. Infatti, sicuramente quando tracciamo lo schema delle nostre attività arriverà un momento in cui il tasso di conversione inverso, dai piaceri più elevati a quelli più bassi, è anch'esso infinito, dal punto di vista pratico. La ragione è che dobbiamo dedicare un certo minimo di tempo e di energia a mantenerci in buone condizioni e in salute, e di buon umore. Questo è necessario se dobbiamo portare avanti efficacemente le nostre altre attività, e in particolare quelle più elevate. Per esprimere la distinzione milliana fra la quantità e la

qualità del piacere, dunque, dobbiamo dire che la spiegazione del perché i due tassi di conversione diventino infiniti, dal punto di vista pratico, è diversa. Nel caso in cui ci si assicura il minimo necessario di cui c'è bisogno per mantenersi in buono stato, in salute, e di buon umore, la spiegazione è fisiologica e psicologica: riguarda la nostra forma fisica e il nostro morale. Al contrario, nel caso dell'altro tasso di conversione la spiegazione risiede in caratteristiche intrinseche alle attività che implicano l'esercizio delle facoltà più elevate.

6. Per riassumere: la distinzione milliana fra la quantità e la qualità dei piaceri (attività) è questa. Egli sostiene che, se guardiamo ai modi di vivere che preferiamo decisamente, allora gli schemi di attività (nel corso di un periodo di tempo appropriato, come ad esempio un anno) che specificano questi modi di vivere hanno diverse caratteristiche distintive:

a) Vi sono essenzialmente due tipi diversi di attività che devono essere distinte all'interno di questi schemi, ossia quelle che implicano l'esercizio delle facoltà più elevate e al contrario quelle che implicano l'esercizio delle facoltà più basse. Questi due generi di facoltà sono visti come fonti di tipi di piacere qualitativamente distinti nel senso chiarito.

b) Nel programmare le nostre attività dobbiamo naturalmente assegnare uno spazio significativo alle attività che danno luogo ai piaceri più bassi: ciò è richiesto ai fini della salute normale, del vigore e del benessere psicologico. Una volta che questo minimo è assicurato, l'ulteriore soddisfazione dei piaceri più bassi diventa rapidamente meno importante e presto si avvicina a zero.

c) D'altra parte, al di sopra di questo minimo, i piaceri più elevati prendono presto il sopravvento e diventano il punto focale e il centro del nostro stile di vita, come è manifestato dal nostro schema di attività nel corso di un'unità di tempo appropriata. Al di sopra di questo minimo, non rinunceremo mai liberamente né porremo fine (come Mill afferma in II, par. 5) alle attività che danno luogo ai piaceri più elevati, indipendentemente da quanto possa essere grande la soddisfazione dei piaceri più bassi che avremmo in cambio.

d) Infine, nelle valutazioni fatte qui sopra in c, non si tiene nessun conto dei vantaggi contingenti, o delle conseguenze, delle attività più elevate nel loro insieme, tranne che nella misura in cui ciò è necessario per assicurare che il programma delle attività sia realizzabile e fattibile.

Sono tutte queste caratteristiche prese nel loro insieme che danno forza all'espressione "qualità" vs. "quantità" del piacere. Quando Mill parla di questa distinzione, ha in mente la struttura speciale dello schema complessivo delle attività che specifica il nostro modo di vivere e la priorità che attribuiamo alle attività che implicano l'esercizio delle nostre facoltà più elevate. La nostra concezione della felicità, quindi, è quella di uno stile di vita vissuto con più o meno successo, date aspettative ragionevoli su ciò che la vita può offrire (II, par. 12). Affermare che esistono piaceri più elevati, in contrasto con i piaceri più bassi, significa semplicemente affermare che noi preferiamo decisamente uno stile di vita la cui struttura particolare attribuisce un'attenzione e una priorità speciali alle attività che fanno appello alle facoltà più elevate.

5. Commenti ulteriori sul criterio della preferenza decisa

a) Innanzitutto, per gli scopi di Mill non penso che sia necessario fare alcuna distinzione minuziosa all'interno della classe dei piaceri più elevati o all'interno della classe dei piaceri più bassi. Mill è interessato a confutare l'obiezione, avanzata da Carlyle e altri, secondo cui l'utilitarismo è una dottrina che va bene solo per i maiali. Egli respinge questa accusa, in quanto essa presume una visione bassa della natura umana, e controbatte con la propria distinzione fra i piaceri più elevati e quelli più bassi. Una volta che è stata fatta questa distinzione, e che è stata stabilita la preferenza decisa per i piaceri più elevati, Mill ha difeso la propria posizione. Dato il complesso della sua dottrina, non sono essenziali ulteriori specificazioni all'interno dei piaceri più elevati e di quelli più bassi.

b) Mill osserva (II, par. 8; tr. it. p. 247) che "dolori e piaceri non sono omogenei fra loro, né gli uni né gli altri, e il dolore è

sempre eterogeneo rispetto al piacere”. Egli prosegue dicendo che tutte le distinzioni interne sia ai piaceri sia ai dolori, e quelle fra i piaceri e i dolori, sono riflesse nei nostri giudizi, che producono le nostre decisioni e le nostre scelte effettive. Ciò mette ulteriormente in luce il fatto che la distinzione fra la qualità e la quantità dei piaceri riposa su speciali caratteristiche e priorità strutturali insite nello schema di attività preferito che specifica il nostro stile di vita.

c) Ne consegue che è un grave errore ritenere che la distinzione milliana fra la qualità e la quantità dei piaceri riposi su differenze fra qualità dei piaceri e dei dolori passibili di introspezione, come se si trattasse di percezioni o esperienze sensoriali. Tutte le distinzioni che Mill fa, e che ha bisogno di fare, sono riflesse nelle nostre decisioni e nelle nostre scelte effettive. Ritengo che egli dica che tutte queste distinzioni dipendono da questioni che sono visibili nella struttura particolare e nelle priorità del modo di vita che preferiamo decisamente.

6. *La psicologia sottostante di Mill*

1. Adesso discuterò alcuni aspetti della psicologia morale che fa da sfondo alla concezione milliana dell'utilità così come è formulata in *Utilitarismo*. Questa psicologia consta di diversi principi psicologici importanti. Uno di tali principi – il principio di dignità – dà sostegno all'idea di felicità che abbiamo appena discusso. Un altro principio, preso in esame in III, parr. 6-11, secondo il quale la felicità generale è riconosciuta come criterio etico, e il genere umano ha il desiderio di essere parte di un'unione con i propri consimili, dà sostegno all'idea milliana della sanzione ultima del principio di utilità visto come principio fondamentale della morale. Comincerò dal principio di dignità.

Abbiamo visto come si possa dare senso all'idea delle differenze nella qualità dei piaceri facendo riferimento alla struttura e alle priorità insite nei modi di vivere che noi, in quanto esseri umani normali, preferiamo decisamente. Ma Mill non si ferma a questo criterio. Egli afferma (II, parr. 4 e 6) che noi

pensiamo anche che una vita che non sia incentrata sulle attività che richiedono le nostre facoltà più elevate sia una forma di esistenza degradante.

Egli afferma che possiamo attribuire la contrarietà a condurre un'esistenza di questo genere all'orgoglio, o all'amore per la libertà e per l'indipendenza personale, o persino all'amore per il potere. Ma Mill pensa che la spiegazione più adeguata stia nel senso di dignità che tutti gli esseri umani possiedono in proporzione allo sviluppo delle loro facoltà più elevate (II, par. 6). Con quest'ultima cosa ritengo che Mill intenda questo: in proporzione al grado in cui le nostre facoltà più elevate sono state realizzate per mezzo di un'istruzione e di un'educazione adeguate, e il loro sviluppo non è stato inibito da condizioni svantaggiate o dalla mancanza di opportunità, per non parlare delle circostanze avverse.

2. Mill è convinto che il nostro senso di dignità sia per noi così importante che non possiamo desiderare nessun modo di vivere che lo violi, a meno che non si dia una spiegazione speciale (II, par. 7). Pensare che il desiderio di conservare la propria dignità sia realizzato a scapito della felicità equivale secondo Mill a scambiare la felicità con la soddisfazione. Occorre chiedersi che rapporto ci sia fra l'idea milliana di dignità e ciò che egli afferma sui piaceri più elevati e quelli più bassi. Si tratta di un altro modo per tracciare la stessa distinzione, o aggiunge un elemento ulteriore? Ed è coerente con il suo utilitarismo?

Il testo, su questo punto, sembra oscuro. Assumerò che l'idea di dignità aggiunga effettivamente un nuovo elemento. Una questione è se essa possa essere interpretata in modo coerente con la visione di Mill così come l'ho presentata; considererò questo punto più avanti, quando arriveremo a discutere *On Liberty*. Il nuovo elemento è questo: non solo abbiamo una preferenza decisa per i piaceri più elevati rispetto a quelli più bassi, ma abbiamo anche un desiderio di ordine superiore di avere desideri coltivati da uno stile di vita opportunamente incentrato sulle attività più elevate, e sufficiente a farcele intraprendere.

Questo desiderio di ordine superiore è innanzitutto il desiderio che, essendo noi esseri umani dotati delle facoltà più

elevate, tali facoltà siano realizzate e coltivate, e in secondo luogo il desiderio di avere dei desideri adatti a mettere in moto le nostre facoltà più elevate e a godere del loro esercizio, e di non avere desideri che interferiscano con ciò.

3. È importante rilevare che in riferimento al senso di dignità Mill usa il linguaggio degli ideali e della perfezione umana (II, par. 6). Parla di rispetto di sé, di rango, di status, e di certi stili di vita che ci sembrano degradanti o indegni. Accanto a ciò che è piacevole e ciò che è gradevole, in effetti, egli introduce un'altra forma di valore, ossia ciò che è ammirevole e ciò che è degno, assieme ai loro opposti, ossia ciò che è degradante e ciò che è disprezzabile.⁷

Il nostro senso di dignità è dunque legato al nostro riconoscimento del fatto che alcuni stili di vita sono ammirevoli e degni della nostra natura, mentre altri non sono alla nostra altezza e non ci si addicono. È essenziale aggiungere che il senso di dignità non è derivato da un senso di obbligo morale. Affermare ciò confliggerebbe con una delle condizioni del criterio della preferenza decisa, così come con il senso di dignità in quanto forma di valore specifica.

¹ Setta francese, seguace di Saint-Simon, che credeva che ai periodi storici organici facessero seguito dei periodi critici, ossia dei periodi contrassegnati dal dubbio e dallo scetticismo.

² J.S. Mill, *Collected Works*, University of Toronto Press, Toronto 1963-91, Vol. XVIII, p. 163 [tr. it. *Tocqueville e la democrazia in America* (1840), in J.S. Mill, *L'America e la democrazia*, Bompiani, Milano 2005, p. 345].

³ Cfr. J.S. Mill, *Whewell on Moral Philosophy* (1852), in *Collected Works*, cit., Vol. X.

⁴ Dapprima apparso anonimo come Appendice B nell'*England and the English* di Edward Lytton Bulwer (Richard Bentley, London

1833; ora in *Collected Works*, cit., Vol. X).

⁵ J. Bentham, *Rationale of Reward*, in *The Works of Jeremy Bentham*, Simpkin, Marshall, London 1843-1859, Vol. II, p. 253.

⁶ Su questo, si vedano i commenti di Mill nel saggio *Bentham* (cit., p. 131 sgg.), in cui parla delle “opinioni singolari sulla poesia di Bentham”. Egli afferma che Bentham amava la musica, la pittura e la scultura, ma “verso la poesia [...] quella che impiega il linguaggio delle parole, non aveva alcuna simpatia. Secondo lui le parole erano distolte dal compito che è loro proprio quando erano impiegate per enunciare qualsiasi cosa che non fosse l'esatta verità logica”. Mill afferma che questo non toglie che la citazione di Bentham su *pushpin* vs. poesia “sia solo un modo paradossale per dire qualcosa che avrebbe detto egualmente anche delle cose che apprezzava e ammirava di più”.

⁷ Mill discute questi valori in *Bentham*, cit., p. 112 sgg., e in *On Liberty* (1859) [tr. it. *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1991], IV, 4-12, passim.

MILL II

La sua teoria della giustizia

1. *Il nostro approccio a Mill*

Questo è un buon momento per spiegare il nostro approccio a Mill, e per metterlo in connessione con il nostro approccio a Locke e a Rousseau.

Nel caso di Locke abbiamo discusso principalmente due cose. Innanzitutto, abbiamo considerato la sua teoria della legittimità, ossia il suo criterio per un regime legittimo in quanto regime che potrebbe venire alla luce nel corso della storia ideale. Abbiamo visto che con ciò si intende un regime che può essere l'oggetto di un contratto fra persone razionali senza che venga violato nessuno dei doveri imposti ad esse dalla legge di natura fondamentale. E, secondo, abbiamo preso in esame la teoria della proprietà di Locke e come mai essa sia compatibile con libertà politiche diseguali (il requisito censitario per il diritto di voto), e perciò con uno stato di classe.

Anche nel caso di Rousseau abbiamo considerato principalmente due cose; innanzitutto, la sua teoria della diseguaglianza, sia riguardo alle sue origini storiche, sia alle sue conseguenze politiche e sociali in quanto causa dei vizi e dei mali della civiltà. Ciò ha preparato il terreno per la questione se esistano dei principi del giusto e della giustizia tali per cui, quando la società li realizza nelle sue istituzioni, quei vizi e quei mali sono tenuti a freno, se non eliminati completamente. Il *Contratto sociale* risponde a questa domanda. Rousseau concepisce il contratto sociale come una specificazione dei principi in questione in quanto

norme della cooperazione politica e sociale fra cittadini liberi ed eguali; e abbiamo cercato di capire la sua idea della volontà generale.

Abbiamo visto che Rousseau spinge l'idea del contratto sociale più in là di Locke. La sua visione del ruolo e del significato dell'eguaglianza (e della diseguaglianza) è più profonda e più centrale. La giustizia come equità¹ segue più da vicino Rousseau sotto entrambi gli aspetti.

2. Comincio formulando un problema riguardo alla comprensione di Mill. In molti dei suoi scritti, Mill enuncia certi principi che egli talvolta chiama "i principi del mondo moderno". Questi principi possono essere pensati come principi della giustizia politica e sociale per la struttura fondamentale della società.² Discuterò più dettagliatamente questi principi nelle prossime due lezioni, quando ci occuperemo dei saggi *Sulla libertà* e sull'*Asservimento delle donne*; ma per adesso basti dire che Mill ritiene che essi siano necessari per proteggere i diritti degli individui e delle minoranze nei confronti della possibile oppressione delle moderne maggioranze democratiche (*Saggio sulla libertà*, capitolo 1).

Ora, credo che il contenuto dei principi della giustizia politica e sociale di Mill sia molto simile al contenuto dei due principi della giustizia come equità.³ Presumo che questo contenuto sia abbastanza simile da far sì che, per i nostri scopi presenti, possiamo considerare il loro contenuto sostanziale come più o meno identico. Il problema che adesso sorge è questo:

Com'è possibile che una visione apparentemente utilitarista porti allo stesso contenuto sostanziale (gli stessi principi di giustizia) della giustizia come equità? Qui ci sono almeno due risposte possibili:

a) Forse questi principi della giustizia politica possono essere giustificati – o si può giungere ad essi – dall'interno di entrambe le visioni, cosicché entrambe danno sostegno a questi principi più o meno come farebbero in un consenso per intersezione.⁴ Nella *Riformulazione* ho affermato che le parti nella posizione originaria, quando scelgono i principi per la struttura fondamentale, possono

essere concepite come se stessero usando quella che ho definito come una funzione di utilità basata sui bisogni e le necessità fondamentali dei cittadini concepiti come persone libere ed eguali, e caratterizzate dai due poteri morali, ossia la capacità di avere un senso di giustizia e la capacità di avere una concezione del bene. Non è basata sulle preferenze e sugli interessi effettivi delle persone. Se utilizzano questa funzione di utilità adeguatamente costruita, adotteranno i due principi di giustizia.⁵ La concezione dell'utilità di Mill potrebbe produrre più o meno lo stesso risultato. Questa è una cosa che merita di essere approfondita.

b) D'altra parte, Mill potrebbe avere torto a pensare che la sua dottrina conduca ai suoi principi del mondo moderno. Anche se potrebbe pensare che la sua concezione dell'utilità ci riesca, forse le cose non stanno veramente così.

3. Assumerò che la seconda risposta non sia corretta. Assumerò invece che qualcuno che è dotato delle doti straordinarie di Mill non possa sbagliarsi su qualcosa che è così fondamentale per tutta la sua dottrina. Piccoli errori e sviste, quelli sì – non hanno importanza e possiamo aggiustarli. Ma gli errori fondamentali al livello più basilare, no. Questa è una cosa che dovremmo considerare come altamente implausibile, a meno che non si scopra, con nostro grande scorno, che non c'è nessuna alternativa.

Osservo che questo è un precetto metodologico. Ci dice come dobbiamo avvicinarci ai testi che leggiamo e come dobbiamo interpretarli. Dobbiamo avere fiducia nell'autore, specialmente se è di talento. Se ci accorgiamo che qualcosa non va quando interpretiamo il testo in un certo modo, allora assumiamo che anche l'autore se ne sarebbe accorto. Perciò è probabile che la nostra interpretazione sia sbagliata. Allora ci chiediamo: come possiamo leggere il testo in modo da evitare il problema?

Per il momento, quindi, supporrò che la prima alternativa sia quella corretta; e dunque che la concezione dell'utilità di Mill, assieme ai principi fondamentali della sua psicologia e della sua teoria sociale, lo portino a ritenere correttamente che i suoi principi del mondo moderno riuscirebbero meglio degli altri principi che egli prende in considerazione a massimizzare l'utilità – ossia, a

massimizzare la felicità umana intesa come un modo di esistenza (uno stile di vita) così come è descritto negli importanti paragrafi in II, parr. 3-10 di *Utilitarismo*.

4. Per verificare questa interpretazione della dottrina di Mill, dobbiamo esaminarla nei dettagli, così come si trovano nei saggi che leggiamo, ossia l'*Utilitarismo*, il *Saggio sulla libertà* e l'*Asservimento delle donne*. Dobbiamo vedere come egli tratta diverse questioni politiche importanti ed esaminare il modo in cui la concezione dell'utilità è connessa con i principi del mondo moderno, e in particolare con i principi di giustizia e con il principio di libertà.

A questo fine, cercherò di mostrare che una formulazione possibile della visione di Mill – non pretendo che sia la più plausibile – può essere concepita come utilitarista, una volta che sia intesa nei termini della sua concezione dell'utilità.⁶ Sebbene nella mia interpretazione egli conceda un ruolo importante ai valori perfezionisti, la sua visione rimane comunque utilitarista, giacché non attribuisce un certo tipo di peso ai valori perfezionisti in quanto ragioni che valgono nelle questioni politiche, e in particolare nelle questioni di libertà. Spiegherò questo nelle prossime due lezioni.

Una caratteristica particolare della visione di Mill è che essa poggia su una determinata teoria psicologica della natura umana, espressa da certi principi primi della psicologia piuttosto specifici. In un punto del testo Mill si riferisce ad essi come a “leggi generali proprie della nostra costituzione emotiva” (*Utilitarismo*, V, par. 3). Fra di essi ci sono i seguenti principi, i primi dei quali sono stati discussi nell'ultima lezione:

- a) Il criterio della preferenza decisa: *Utilitarismo*, II, parr. 5-8.
- b) Il principio di dignità: *Utilitarismo*, II, 4, 6-7; *Sulla libertà*, III, par. 6.
- c) Il principio del vivere in unità con gli altri: *Utilitarismo*, III, parr. 8-11.
- d) Il principio dell'individualità: *Sulla libertà*, III, par. 1.
- e) Il principio aristotelico: *Utilitarismo*, II, par. 8.

Chiaramente questi principi sono collegati in diversi modi, dal

momento che alcuni sembrano dare sostegno o fare da sfondo ad altri; per esempio, si potrebbe ritenere che *b* faccia da sfondo ad *a*, o che almeno gli dia sostegno. Ma per adesso lascerò da parte queste cose.

5. Non sosterrò che questi principi sono giusti o sbagliati, sebbene molti possano trovarli implausibili. Essi fanno dipendere la dottrina di Mill da una psicologia umana piuttosto specifica. Potremmo pensare che sia meglio, per una concezione politica della giustizia, avere dei principi più robusti e dipendere solo, per quanto possibile, da caratteristiche psicologiche della natura umana che risultino maggiormente evidenti al senso comune. Comunque, se i principi psicologici di Mill sono corretti, allora in tale misura la sua dottrina è valida.

Qui si presentano diverse possibilità. Una concezione politica può dipendere da una psicologia umana molto specifica; o altrimenti da una psicologia più generale assieme ad una concezione normativa della persona e della società molto specifica. Si prenda, come esempio di una concezione normativa del genere, quella usata nella giustizia come equità.⁷ Tenderei a ipotizzare che le concezioni politiche differiscano nel modo in cui concepiscono la divisione del lavoro fra le concezioni politiche normative da una parte e i principi psicologici fondamentali dall'altra. Dato un principio così generale e astratto come quello di utilità, anche per come lo concepisce Mill, per giungere a conclusioni definite sembra che ci sia bisogno di una psicologia piuttosto specifica. Al contrario, sembra che la psicologia della giustizia come equità possa forse essere più generale, nei modi che saranno spiegati più avanti.

2. La teoria della giustizia di Mill

1. Nel quinto capitolo, “La connessione fra giustizia e utilità”, il lungo capitolo finale di *Utilitarismo* – che rappresenta un terzo del saggio – Mill presenta la propria teoria della giustizia. Ha riservato questo tema per una trattazione specifica, dal momento che pensa che l'incoerenza apparente fra il principio di utilità e le nostre

convinzioni e i nostri sentimenti di giustizia sia l'unico problema reale per la teoria utilitarista della morale (v, par. 38). Come appare talvolta evidente dalle sue risposte, egli pensa che le molte altre obiezioni che esamina siano basate su fraintendimenti, o peggio. A questo punto arriva a quello che per lui deve essere stato un vero problema. La sua fantastica discussione di questo problema è sicuramente frutto di domande insistenti che lui stesso si era posto.

Il mio sommario dell'argomentazione di Mill nel quinto capitolo sulla giustizia è il seguente:

Prima parte: parr. 1-3: Enunciazione del problema. Seconda parte: parr. 4-10: Sei tipi di condotta giusta e ingiusta. Terza parte: parr. 11-15: Analisi del concetto di giustizia. Quarta parte: parr. 16-25: a) Sentimento di giustizia; e b) come base dei diritti (quest'ultima ai parr. 24-25). Quinta parte: parr. 26-31: Conflitto fra i precetti di giustizia risolto solo dal principio di utilità. Sesta parte: parr. 32-38: La giustizia definita come quelle regole che sono necessarie agli elementi essenziali del benessere umano. 2. Due commenti generali:

a) Nella prima parte dell'argomentazione, Mill formula il problema del quinto capitolo come segue: il sentimento, o senso, di giustizia è dotato di grande intensità psicologica ed è anche apparentemente in conflitto con il principio di utilità. Perciò la domanda è: questo sentimento può lo stesso essere spiegato in modi compatibili con il principio di utilità? Egli sostiene che a) dati i generi di cose che consideriamo giusti e ingiusti (seconda parte), e b) data la nostra costituzione psicologica, possiamo spiegare come sorga il nostro senso di giustizia e perché abbia l'intensità psicologica che ha (quarta parte). Mill enuncia ciò che spera di dimostrare nel par. 3 del capitolo V: "Se in tutto ciò che gli uomini sono abituati a caratterizzare come giusto o ingiusto fosse sempre presente un attributo comune, o un comune insieme di attributi, potremmo allora giudicare se quel certo attributo o quel certo gruppo di attributi siano in grado di evocare e coinvolgere, in virtù delle leggi generali proprie della nostra costituzione emotiva, un sentimento di quel dato carattere e di quella data intensità particolari; o se, invece, quel sentimento sia proprio inesplicabile, e

debba esser visto come uno speciale provvedimento della Natura”.

Mill cercherà di mostrare, naturalmente, che a essere vera è la prima cosa e che l'intensità del senso di giustizia può essere spiegata in modo coerente sia con il principio di utilità sia con la nostra psicologia morale. Mill riassume la propria argomentazione nel par. 23 del capitolo v: “il sentimento della giustizia è quel certo desiderio, proprio della natura animale, di respingere o ritorcere un torto o un danno inflitto a noi o a coloro verso cui abbiamo sentimenti simpatetici: desiderio esteso fino a includere tutti gli esseri umani, grazie alla nostra capacità di ampliare la portata della nostra simpatia e di concepire il nostro interesse personale in una forma intelligente. Da questi due ultimi elementi [simpatia allargata e interesse personale intelligente], il sentimento della giustizia deriva la propria moralità; dal primo [il desiderio animale di respingere un danno subito], il suo peculiare potere emotivo e la forza con cui si impone”.

Perciò il senso di giustizia non dà sostegno a una visione intuizionista in base alla quale la giustizia è qualcosa *sui generis*. Piuttosto, Mill sostiene che si combina perfettamente con una teoria utilitarista della giustizia e con una teoria psicologica plausibile su come sorga tale sentimento. La giustizia non è un criterio separato e indipendente accanto a quello di utilità, e magari dotato di un peso maggiore. Piuttosto, è derivativo rispetto ad esso.

b) Le ultime due parti dell'argomentazione, la quinta e la sesta, esemplificano il tipo di giustificazione che Mill cercò di offrire al principio di utilità: ossia, che sebbene ci siano precetti e criteri che apparentemente confliggono con tale principio, un'attenta riflessione dimostra che non è così. Questo conferma l'idea che abbiamo detto prima: ossia, che nella sua giustificazione del principio di utilità Mill affermò che si tratta dell'unico principio morale dotato della generalità sufficiente e del contenuto appropriato per funzionare come principio primo di una morale e di una dottrina politica.

Questa forma di argomentazione è messa bene in mostra nella quinta parte (parr. 26-31), in cui egli sostiene che il conflitto fra i vari precetti di giustizia può essere risolto solo facendo appello a un

principio più elevato rispetto a ciascuno di tali precetti. Egli ritiene che in definitiva solo il principio di utilità possa servire a questo scopo. Così, per esempio, al par. 28 del capitolo quinto, a proposito di coloro che sono d'accordo sul fatto che un'azione è ingiusta, ma sono in disaccordo reciproco sulle ragioni per compierla, egli afferma: "fintanto che la discussione verte solo e semplicemente sulla giustizia, e cioè non scende fino ai principi che stanno alla base della giustizia e che sono la fonte della sua autorità, non riesco proprio a vedere come si possa respingere uno di questi ragionamenti". I paragrafi finali, dal 32 al 38, forniscono le parti rimanenti della giustificazione che Mill offre del proprio principio di utilità.

3. Il posto della giustizia nella morale

1. Nella terza parte del quinto capitolo Mill passa in rassegna diversi tipi di azione e di istituzione che l'opinione morale generale considera giusti o ingiusti. Qui, per così dire, egli sta descrivendo i dati: la sua teoria della giustizia, derivata dall'utilità e dai principi della psicologia morale, deve combaciare con le osservazioni che egli fa nel corso di questa ricognizione.

Mill fa sei osservazioni, che sono brevemente riassunte come segue:

a) Comunemente si ritiene che sia ingiusto violare, e giusto rispettare, i diritti giuridici delle persone (v, par. 5; qui si assume implicitamente che il diritto non sia ingiusto).

b) Ma dal momento che alcune leggi possono essere ingiuste, talvolta alle persone sono stati attribuiti dei diritti giuridici che non avrebbero dovuto avere; e talvolta sono stati loro negati dei diritti che avrebbero dovuto avere. Così un secondo tipo di ingiustizia consiste nel portar via o sottrarre alle persone ciò a cui hanno un diritto morale (v, par. 6).

c) È giusto che le persone abbiano ciò che meritano, che sia un bene o un male, e ingiusto che esse abbiano ciò che non meritano – anche qui, sia che si tratti di un bene sia che si tratti di un male (v,

par. 7).

d) È ingiusto mancare alla parola o violare gli accordi; e ugualmente deludere le aspettative legittime (v, par. 8).

e) Quando sono implicati dei diritti, è ingiusto essere parziali, ossia essere influenzati da considerazioni che non dovrebbero influire sulla questione in gioco. L'imparzialità – l'essere influenzati esclusivamente dalle considerazioni rilevanti – è un obbligo di giustizia per le persone come i giudici, i precettori, e i genitori che sono dotati di poteri giudiziali (v, par. 9).

f) Strettamente connessa all'imparzialità è l'eguaglianza nel senso della giustizia naturale, ossia del dare eguale tutela ai diritti di tutti (v, par. 10).

2. In seguito a questa ricognizione dei dati, Mill individua dove si collochi il concetto di giustizia all'interno della sua dottrina dell'utilitarismo nel suo insieme. Si consideri lo schema della figura 6.

“Punto di vista valutativo” è una mia espressione – non di Mill – per indicare il concetto più generale di valore: tutte le forme di valore che Mill riconosce, sia morali sia non morali, ricadono sotto di esso. La classificazione di Mill non è presentata accuratamente nello schema. Tuttavia esso serve allo scopo di distinguere la morale (il giusto e l'ingiusto) da ciò che è ammirevole e ciò che è opportuno, o conveniente, e poi, all'interno della morale, di distinguere la giustizia dalla carità e dalla benevolenza.

La definizione di Mill della morale, del giusto e dell'ingiusto, dice questo: le azioni giuste sono quelle azioni che dovrebbero essere compiute, e le azioni sbagliate sono quelle che non dovrebbero essere compiute, e riguardo alle quali il fatto che non si agisca in modo appropriato dovrebbe essere in qualche modo punito. Esse possono essere punite dal diritto, o dalla disapprovazione pubblica (opinione morale), o dai rimorsi della coscienza. Qui abbiamo tre generi di sanzione molto diversi. A decidere se un'azione debba essere compiuta o meno sono considerazioni di utilità. Esse decidono anche quale sanzione sia più adatta ad essere applicata nei diversi tipi di casi. Qui “rimorsi della coscienza” si riferisce indirettamente all'educazione morale.

Per alcune azioni la sanzione migliore si ottiene educando le persone in modo tale che le loro coscienze le rimproverino per aver compiuto tali azioni.

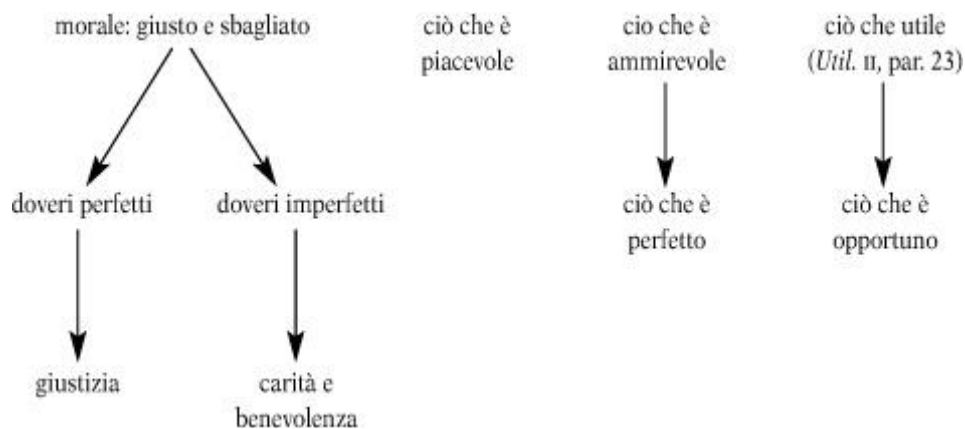


Figura 6. Mill: il punto di vista valutativo

Così, per riassumere l'idea di Mill: un'azione è sbagliata, ad esempio, se è un tipo di azione che non solo ha conseguenze negative quando è generalmente compiuta, ma le sue conseguenze sono così negative che stabilire le sanzioni appropriate per assicurare un certo grado di osservanza (non necessariamente l'osservanza perfetta, dal momento che questo potrebbe richiedere misure draconiane) aumenta l'utilità totale. Ora, predisporre queste sanzioni è sempre costoso in termini di utilità. Comporta i costi della polizia, dei tribunali, e delle prigioni. Anche le sanzioni dell'opinione pubblica morale e della coscienza comportano disutilità, sebbene meno evidenti. Ciononostante, nel caso delle azioni sbagliate il guadagno netto, tutto considerato, è sufficiente a giustificare il fatto di imporle.

3. Mill pensa che ciò che distingue il giusto e l'ingiusto all'interno della categoria più ampia dei diritti e dei torti, come ad esempio la carità e la beneficenza e la loro mancanza, sia l'idea di diritto personale. Egli afferma: "la giustizia implica qualcosa che non solo è moralmente corretto fare e moralmente scorretto non fare, ma che per giunta può esser rivendicato da una certa determinata persona come un suo diritto *morale* nei nostri confronti" (v, par. 15). Al contrario, nessuna persona singola e designabile ha un diritto morale alla nostra beneficenza o alla

nostra carità. I doveri “perfetti” di giustizia hanno diritti correlativi in capo a delle persone designabili; e queste persone hanno una pretesa valida nei confronti della società a che i loro diritti siano tutelati. Più avanti Mill dice: “Quando diciamo che una certa cosa è un diritto di una certa persona, vogliamo dire che quest’ultima ha valide ragioni per esigere che la società protegga il suo possesso di quella cosa, o con la forza della legge o con quella dell’educazione e dell’opinione. Se qualcuno, su basi che per qualsiasi ragione riteniamo sufficienti, può esigere che la società gli garantisca una certa cosa, diciamo che egli ha diritto a quella cosa” (v, par. 24). “A mio parere, dunque, avere un diritto equivale ad avere qualcosa il cui possesso dovrebbe essere tutelato dalla società. Se qualcuno avanzasse un’altra obiezione, e chiedesse perché mai la società dovrebbe farlo, l’unica ragione che potrei addurre è l’utilità generale” (v, par. 25).

4. Per come interpreto Mill,⁸ il possesso dei diritti è specificato dalle regole del giusto e della giustizia che hanno applicazione generale. Spesso, ma non sempre, si tratta di regole giuridiche che hanno una giustificazione appropriata. Ma per Mill avere un diritto non dipende dalle utilità (costi e benefici) in un caso particolare. Sebbene in un caso particolare i diritti possano essere derogati, questo può accadere solo in circostanze molto rare; ciò vale soprattutto per i diritti di giustizia fondamentali.

Infatti, l’istituzione dei diritti è volta a inibire, o anzi a rendere non necessario, il calcolo delle utilità da parte nostra in casi particolari. La sicurezza che forniscono i diritti fondamentali sarebbe messa a rischio se fosse diffusa la credenza che si possa violare un diritto per amore dei piccoli benefici che un tale calcolo potrebbe rivelare.

Per riassumere: avere un diritto non dipende dal saldo delle utilità nei casi particolari, ma piuttosto dalle regole (giuridiche o di altro tipo) di giustizia e dalla loro utilità in quanto regole quando sono fatte rispettare da tutti. A un diritto si può comunque derogare, ma solo in circostanze molto eccezionali, quando i guadagni o le perdite in termini di utilità in un modo o nell’altro sono chiaramente molto grandi. In queste circostanze eccezionali,

la regola che vieta di farsi guidare dall'utilità nei casi particolari è sospesa.

4. Caratteristiche dei diritti morali in Mill

1. Per Mill i diritti morali hanno, a quanto pare, tre caratteristiche. Ciò vale in particolare per i diritti politici e sociali che Mill considera essenziali per le istituzioni del mondo moderno, che descriverò nelle prossime due lezioni. Qui mi rifaccio al suo resoconto in v, parr. 16-25, 32-33.

Una caratteristica è questa: affinché ci siano dei diritti morali, come ad esempio i diritti di giustizia, devono esserci a loro sostegno delle ragioni dotate di un peso speciale. Queste ragioni devono essere abbastanza pesanti da giustificare che si richieda ad altre persone di rispettare tali diritti, se necessario per mezzo della forza del diritto. Quindi tali ragioni devono essere abbastanza urgenti da giustificare che si predisponga l'apparato istituzionale necessario a garantire tale fine.

Come dice Mill: queste ragioni sono connesse alle “condizioni essenziali del nostro benessere” (v, par. 32), e al “fondamento stesso della nostra vita” (v, par. 25). Inoltre, queste ragioni sono fondate su quel tipo di utilità che è “straordinariamente importante ed emotivamente toccante” (v, par. 25).

2. Una seconda caratteristica di questi diritti morali è il loro carattere perentorio: con ciò intendo che per Mill avere un diritto del genere significa avere una giustificazione morale (contrapposta a una giustificazione meramente legale) per esigere qualcosa: per esempio, che la nostra libertà sia rispettata dagli altri, e che ciò avvenga attraverso sanzioni giuridiche, o per mezzo dell'opinione morale generale, a seconda di quello che è più appropriato. Sebbene questi diritti non siano assoluti – cioè talvolta si possa derogare ad essi, e quindi spesso si possa farlo a favore di altri diritti, dal momento che i diritti possono confliggere fra loro – come abbiamo visto ad essi non si può derogare se non per ragioni dotate di un peso e di un'urgenza molto speciali.

Così, per esempio, Mill suggerisce che ai diritti di giustizia non si possa derogare per ragioni di indirizzo politico, o per ottimizzare la gestione di un qualche ambito degli affari umani. Si veda v, parr. 32-33: qui egli afferma che non ci inganniamo a pensare che “la giustizia sia qualcosa di più sacro dell'accortezza tattica, pensando che non bisognerebbe mai prestare orecchio a quest'ultima, se non dopo aver soddisfatto la prima” (v, par. 32). Questa osservazione sembra affermare qualcosa di simile alla priorità della giustizia di base. Lo stesso fa anche l'osservazione che Mill aggiunge un po' dopo: “la giustizia è il nome di certe categorie di regole morali che riguardano più da vicino le condizioni essenziali del nostro benessere, e che quindi sono più rigorosamente obbligatorie di qualsiasi regola per guidare la nostra vita” (v, par. 32). Mill prosegue dicendo che l'essenza della giustizia è quella di un diritto che pertiene ad un individuo, e ciò testimonia e implica questo obbligo più vincolante. Le regole morali della giustizia che ci proibiscono di interferire ingiustamente con la libertà degli altri sono “più vitali per il benessere umano di qualsiasi massima, per quanto importante, che si limiti a indicare il modo migliore di amministrare un qualche ambito degli affari umani” (v, par. 33). Tutto ciò anticipa la nota distinzione di Dworkin fra questioni di principio e questioni di politica, così come la sua idea dei diritti come briscole.⁹

Una terza caratteristica dei diritti morali, e in particolare di quelli di giustizia, è che le pretese che essi convalidano hanno forza nei confronti del diritto e delle istituzioni esistenti. Quando questi assetti negano tali pretese, dovrebbe essere presa in considerazione e, a seconda delle circostanze, potrebbe essere giustificata una riforma del diritto e delle istituzioni.

3. Ora abbiamo il seguente problema: ci sono due modi in cui possono essere giustificati i diritti giuridici, ossia i diritti riconosciuti dal diritto e dalle istituzioni:¹⁰

a) Facendo appello a un principio di indirizzo politico adeguato, o a un principio del bene comune, o magari anche a un principio di organizzazione efficiente o efficace. Oppure

b) Facendo appello a diritti morali, come ad esempio quelli

della giustizia politica e sociale. Questi diritti sono visti come identificabili prima e indipendentemente dalla natura specifica delle istituzioni giuridiche esistenti. Al contrario, appuriamo quali siano questi diritti considerando i bisogni e le necessità fondamentali degli individui. Questi bisogni e necessità fondano le pretese delle persone ai diritti di giustizia. Ad essi Mill si riferisce quando fa appello al “fondamento stesso della nostra vita” (v, par. 25), alle “condizioni essenziali del nostro benessere” (v, par. 32) o usa altre locuzioni simili.

Ora, questi due tipi di giustificazione sono parecchio diversi: si consideri il caso in cui il Congresso stia pensando di predisporre un sistema per sostenere i prezzi di certi cereali, al fine di incoraggiarne la produzione, di attutire le variazioni dei prezzi, e simili. Questa è una questione di politica. Nessuno presuppone che gli agricoltori abbiano un diritto morale fondamentale a un sistema di sostegno dei prezzi. Si confronti questo con i diritti fondamentali, come ad esempio la libertà di coscienza e i diritti di voto. Le questioni di politica possono essere la cosa giusta, o la cosa migliore da fare in certe circostanze; ma la tutela giuridica dei diritti di giustizia è un'altra cosa.

Il punto è questo: la politica di sostegno dei prezzi (nell'esempio di prima) è giustificata facendo appello al benessere della società nel suo insieme, o facendo appello al bene comune; invece, la giustificazione delle leggi che fa appello ai diritti di giustizia evidentemente non lo è. Piuttosto, la visione di Mill fa riferimento alle necessità essenziali degli individui, identificabili in via indipendente, sulle quali sono fondati tali diritti.

Nella specificazione dei diritti di giustizia non compare alcun riferimento al benessere sociale aggregato. Quando Mill identifica gli elementi essenziali del benessere umano, o i fattori che stanno alla base della nostra esistenza, non lo fa attraverso l'idea della massimizzazione dell'unità totale. Egli guarda ai bisogni fondamentali degli individui e a ciò che costituisce la stessa intelaiatura della loro esistenza. Tuttavia, Mill afferma anche che, se gli si chiedesse perché si debbano tutelare giuri dicamente i diritti di giustizia, “l'unica ragione che potrei addurre è l'utilità

generale” (v, par. 25).

5. Il criterio bipartito di Mill

1. Mill sembra sposare un criterio bipartito¹¹ per identificare i diritti fondamentali degli individui, che io interpreto qui come i diritti fondamentali della giustizia politica e sociale. Le due parti sono:

I) Prima parte: si guarda agli elementi essenziali del benessere umano, alle fondamenta della nostra esistenza: questi elementi essenziali e queste fondamenta (apparentemente) giustificano i diritti morali al di là delle considerazioni di tipo aggregativo.

II) Seconda parte: si guarda a quelle regole generali la cui applicazione è particolarmente atta a produrre utilità sociale nel senso aggregativo, e che quindi tendono a massimizzare l'utilità.

Se la teoria dei diritti di Mill vuole evitare di contraddirsi, deve essere vero che le due parti del criterio di Mill convergono sempre (a parte casi bizzarri).¹² Ciò significa che, almeno se si guarda al lungo periodo, la massimizzazione dell'utilità sociale in senso aggregativo di solito, se non sempre, richiede che si predispongano le istituzioni politiche e sociali in modo tale che le norme giuridiche specifichino e facciano valere la tutela dei diritti di giustizia fondamentali. Questi diritti sono identificati da ciò che costituisce il fondamento stesso della nostra esistenza individuale. E l'applicazione di queste norme assicura e tutela egualmente per tutte le persone gli elementi essenziali del benessere umano, elementi che fondano i diritti di giustizia.

2. Ma come possiamo sapere che le due parti del criterio di Mill coincidono sempre? Nel quinto capitolo Mill non cerca di mostrare che massimizzare l'utilità sociale generale richiede che a tutte le persone siano garantiti gli stessi diritti eguali di giustizia. Perché non può accadere che la massima utilità sociale sia conseguita negando a una piccola minoranza qualcuno dei diritti eguali? Non è necessario che le siano negati completamente i diritti morali di giustizia; ma perché tutti devono godere di un'eguale

tutela di tutti i diritti morali di giustizia? Su quale base Mill è così sicuro che ognuno debba avere gli stessi diritti eguali, che devono essere garantiti in modo eguale?

Si osservi che Mill afferma che l'opinione comune propugna l'idea che il giusto, sebbene "generalmente distinto dal [...] conveniente [o l'utilità sociale aggregata; II, par. 23], e teoricamente contrapposto ad esso" coincida sempre con esso sul lungo periodo. Su questo si vedano le osservazioni in V, parr. 1-2. Ciò fa pensare che nel quinto capitolo egli sia interessato principalmente a due cose:

Una è offrire un resoconto dell'intensità (o della forza) psicologica del nostro senso di giustizia che sia coerente con il principio di utilità; e

l'altra è spiegare come mai, secondo una visione utilitarista, ci possano essere certi diritti morali e diritti di giustizia che la società deve tutelare, permettendone la violazione solo in casi veramente eccezionali.

Tuttavia il mio problema, e anche il problema di Hart, è questo: non capiamo come, a partire da ciò che è stato detto, potremmo sapere che in generale fare valere dei diritti uguali per tutti massimizza l'utilità, per come Mill intende l'utilità. Per essere sicuri di questo, non dovremmo fare sempre degli assunti piuttosto speciali? Se è così, quali sono questi assunti? E, in particolare, quali assunti speciali sta facendo Mill? Il nostro compito, quando cerchiamo di capire Mill, consiste in parte nell'individuareli. Su questo tornerò più avanti.

3. Per inciso, non serve a nulla appellarsi alla massima benthamiana "ognuno conti per uno, e nessuno per più di uno". La ragione è che:

a) Intesa in un certo modo, essa è semplicemente una regola che deriva dal modo in cui deve essere misurata l'utilità: ossia, all'utilità uguale di persone differenti deve essere attribuito lo stesso peso per arrivare alla somma totale dell'utilità sociale. La funzione di utilità sociale è semplicemente una somma lineare di utilità (una per ciascuna persona) con pesi identici per tutte le persone. Su questo, si veda la nota a v, par. 36. Il bramino di H.S.

Maine contraddice questa regola quando afferma che l'utilità di un bramino deve essere contata venti volte di più rispetto a quella di coloro che non sono bramini.¹³

Questa interpretazione di “ognuno conti per uno” è semplicemente un’ovvietà su come misurare e sommare l'utilità sociale. Essa dice che i piaceri sono piaceri: ad essi deve essere attribuito lo stesso peso indipendentemente dalle coscienze nelle quali sono presenti. Significa giustizia eguale per piaceri eguali: ma questo è semplicemente ciò che vuol dire misurare! Si paragoni questo con il misurare una quantità d'acqua: un litro in un certo recipiente è uguale a un litro in un altro. Ma questo non ci dice perché a tutti debbano essere garantiti dei diritti uguali. La risposta di Mill, qui, sembra essere stranamente inconsapevole di questo problema. Non so perché.

b) Inteso in un altro modo, “ognuno conti per uno, e nessuno per più di uno” significa che ciascuno ha “un eguale titolo a tutti i mezzi per la felicità”; o che “tutti abbiano diritto ad essere trattati allo stesso modo”; ma Mill aggiunge “tranne che quando a richiedere il contrario sia qualcosa di socialmente conveniente, riconosciuto come tale” (V, par. 36). L'ingiustizia, allora, consiste in parte in quelle diseguaglianze che non sono giustificate dalla convenienza sociale, ossia da ciò che è richiesto per massimizzare l'utilità sociale sul lungo periodo. Questa seconda interpretazione ci lascia al punto in cui eravamo.

4. Rimangono due domande a cui dobbiamo cercare di dare risposta:

Primo, perché Mill è così sicuro che le due parti del suo criterio per individuare i diritti fondamentali di giustizia non divergano? Oppure, altrimenti detto, perché è così sicuro che le istituzioni politiche e sociali che realizzano i principi del mondo moderno – principi dotati di un contenuto in qualche modo simile ai due principi della giustizia come equità – sono necessarie per massimizzare l'utilità sociale (sul lungo periodo), date le condizioni storiche di tale mondo? E in che modo la sua risposta fa affidamento sulla sua concezione dell'utilità così come è enunciata in *Utilitarismo*, II, parr. 3-10?

Secondo, se la nostra ipotesi che la convinzione di Mill riposi su certi principi psicologici della natura umana piuttosto specifici è corretta, allora quali sono questi principi più specifici, e in che modo Mill pensa che essi agiscano in sinergia con la sua concezione dell'utilità per giustificare i suoi principi del mondo moderno? Una volta che la dottrina di Mill sarà stata completamente esposta, dovremo chiederci se sia utilitarista in un senso appropriato. Ma per adesso lascerò questo da parte. Il nostro primo scopo deve essere quello di capire la sua visione.

6. Il desiderio di unità con gli altri

1. Nell'ultima lezione abbiamo considerato il senso di dignità come un principio psicologico che suffraga la visione di Mill secondo cui la felicità è uno stile di vita che attribuisce uno spazio e una priorità speciali alle attività che implicano l'esercizio delle facoltà più elevate. Adesso passiamo a un altro principio della sua psicologia, ossia il desiderio di unità con gli altri. Questo desiderio è preso in esame in III, parr. 8-11, in relazione a quella che Mill chiama sanzione ultima della morale utilitarista. Quest'ultima comporta il desiderio, o l'essere disposti, ad agire giustamente, e perciò è appropriato discuterla a questo punto.

Come ho detto, il terzo capitolo presenta parte della psicologia morale di Mill e la sua teoria di come possiamo essere mossi ad agire in base (e non solo conformemente) al principio di utilità e ai requisiti della giustizia. In alcuni punti questo capitolo non è molto chiaro; ma credo che possiamo dargli un senso soddisfacente per i nostri scopi.

Una delle tesi principali di Mill è che, indipendentemente dalla teoria filosofica del giudizio morale che abbiamo, sia che pensiamo che le distinzioni morali abbiano una fondazione trascendentale o oggettiva, sia che la nostra visione sia naturalistica o addirittura soggettivista, rimane vero che in quanto agenti morali non agiamo in base a principi morali a meno che non siamo mossi dalla nostra coscienza, o dalla convinzione morale, o da qualche

altra forma di motivazione morale. La condotta retta deve avere un qualche fondamento nella nostra natura o nel nostro carattere. Così, una dottrina trascendentalista o intuizionista, al pari di una dottrina utilitarista, o di qualsiasi altra dottrina, deve comprendere una psicologia morale.

Un'altra delle tesi principali di Mill è che l'esperienza storica dimostra che possiamo essere educati ad agire in base al principio di utilità così come in base ad altri principi morali. Egli sostiene che il principio di utilità trova un aggancio nella nostra psicologia morale almeno tanto solido e naturale quanto quello di qualsiasi altro principio.

2. Adesso mi concentrerò sui parr. 8-11, che concludono il capitolo III. I parr. 8-9 formano un tutt'uno, così come i parr. 10-11. Cominciamo con i parr. 8-9. Qui Mill enuncia diverse tesi generali della sua psicologia morale, che sono le seguenti.

a) I nostri sentimenti e le nostre disposizioni morali non sono sicuramente innati nel senso che sono presenti in modo spontaneo in ognuno in assenza di esercizio e di educazione; ma come le capacità educate di parlare e di ragionare, di costruire città e di praticare l'agricoltura, esse sono un frutto naturale della nostra natura. I sentimenti e le disposizioni morali sono in grado di sorgere, in una certa misura minima, in modo spontaneo, e sono anche passibili di essere portati a un alto grado di raffinatezza e di sviluppo.

b) Mill ammette che attraverso un uso abbastanza massiccio di sanzioni esterne e un'educazione morale precoce ispirata alle leggi dell'associazione, la nostra facoltà morale può essere coltata in quasi ogni direzione. Ma c'è questa differenza: le associazioni precoci che sono creazioni interamente artificiali, e che non trovano sostegno nella nostra natura, cedono gradualmente il passo alla forza dissolutrice dell'analisi intellettuale. A meno che il sentimento del dovere sia associato a un principio congeniale alla nostra natura e in armonia con i suoi sentimenti naturali, in conseguenza dell'analisi intellettuale perderà gradualmente il potere di motivarci. Questo è parte del criterio milliano del naturale, contrapposto a ciò che è artificiale.

c) Di conseguenza Mill ha bisogno di dimostrare che, dato il contenuto del principio di utilità, i sentimenti del dovere e dell'obbligo morale associati ad esso soddisfano questa condizione essenziale. Infatti, se non lo facessero, sarebbero artificiali e quindi si dissolverebbero a confronto con la riflessione e l'analisi.

3. Mill cerca di dimostrare questo nei parr. 10-11. Comincia dicendo che c'è un potente sentimento naturale nella natura umana che dà sostegno al principio di utilità, ossia il desiderio di unità con gli altri. Questo desiderio è tale che, anche a parte l'apprendimento basato sulle leggi dell'associazione, tende a rafforzarsi per via degli influssi della civiltà che progredisce. Consideriamo innanzitutto il contenuto di questo desiderio di essere in unione con gli altri, e in secondo luogo gli influssi che lo rendono più forte man mano che la civiltà progredisce.

a) Mill descrive il contenuto di questo desiderio al par. 11, come il desiderio di non essere in competizione con gli altri rispetto ai mezzi per la felicità. È anche il desiderio che ci sia armonia fra i nostri sentimenti e i nostri scopi e i sentimenti e gli scopi degli altri, di modo che gli obiettivi della nostra condotta e quelli degli altri non siano in conflitto, ma siano complementari. Ciò che Mill ha in mente è che il desiderio di essere in unione con gli altri è il desiderio di agire in base a un principio di reciprocità. Infatti al par. 10 egli afferma che il sentimento di unione con gli altri, quando è perfetto, non ci farà mai desiderare alcuna condizione benefica per noi stessi nei cui benefici non siano anche inclusi gli altri.¹⁴

b) Perché questo desiderio è un risultato naturale della nostra natura? Mill pensa che lo stesso stato sociale non sia per noi solo naturale, ma anche necessario e abituale. Noi tendiamo a considerare qualsiasi caratteristica della società che le sia essenziale altrettanto essenziale anche per noi. La società è il nostro habitat naturale, per così dire, e quindi ciò che le è essenziale deve essere in armonia con la nostra natura. Ma in che modo le caratteristiche essenziali alla società moderna sono state influenzate dai progressi della civiltà? Il desiderio di essere in unione con gli altri è sempre più tipico della nostra epoca; perciò Mill deve ritenere che in una società che progredisce ci siano delle caratteristiche speciali che

danno sempre maggiore sostegno a tale desiderio.

c) Mill offre un breve resoconto di queste caratteristiche nel lungo paragrafo 10 del terzo capitolo. Esse non sono distintamente enumerate, ma la sua idea principale sembra essere che svariati cambiamenti stanno facendo sì che la società moderna sia sempre più una società in cui le persone riconoscono come ovvio il dovere di avere il giusto riguardo per i sentimenti e gli interessi degli altri. La sempre maggiore eguaglianza della civiltà moderna, e l'ampia portata della cooperazione con le altre persone e delle proposte di obiettivi collettivi che rivolgiamo ad esse ci hanno resi consapevoli del fatto che dobbiamo lavorare insieme per dei fini condivisi, anziché per fini individuali.

d) La sempre maggiore eguaglianza della società moderna si produce in questo modo: Mill pensa che ogni società di esseri umani, fatta eccezione per quella fra padrone e schiavo, è impossibile a meno che non siano consultati gli interessi di tutti; e una società fra persone che si considerano come eguali può esistere solo sulla base della consapevolezza che gli interessi di tutti devono essere considerati in modo eguale. Ad ogni stadio della società, ciascuno, “tranne il monarca assoluto, è obbligato a vivere con qualcun altro sulla base di quest'intesa; a ogni epoca assistiamo a qualche passo in avanti, verso uno stato di cose in cui sarà impossibile vivere stabilmente insieme a chicchessia, se non su questa base” (tr. it. cit., p. 277). Perciò il progresso della civiltà verso una maggiore eguaglianza rafforza il desiderio di essere in unione con gli altri.

Inoltre, questo desiderio è congeniale alla nostra natura e in armonia con essa, e non è artificiale. Perché? Perché la condizione di eguaglianza è naturale per la società. È il risultato dell'eliminazione delle barriere storiche e delle diseguaglianze di potere e di proprietà che hanno origine nella forza e nella conquista, e che sono state conservate a lungo dal dominio, dall'ignoranza e dalla condizione di miseria diffusa delle società precedenti.

4. Quindi, a parte il principio di dignità, qual è la sanzione ultima del principio di utilità e del suo interesse per l'eguale

giustizia? Nella descrizione di Mill sembrerebbe avere due componenti. La prima componente è il desiderio di essere in unione con gli altri, così come è sostenuto e rafforzato dalle condizioni dell'eguaglianza moderna; invece la seconda componente è data da certe convinzioni relative a tale desiderio e ad atteggiamenti ad esso collegati.

Questa seconda componente deve essere chiarita. Secondo me Mill vuole dire che a coloro che hanno questo desiderio esso sembra un desiderio tanto naturale quanto i sentimenti che lo accompagnano. Cioè, quando ci pensano su e lo analizzano non appare loro come un desiderio imposto dall'educazione ispirata alle leggi dell'associazione, o da leggi che fanno affidamento sul potere intimidatorio della società, e tale che, una volta che abbiano compreso ciò, il desiderio in questione tende a scomparire. Al contrario, essi pensano che questo desiderio sia una caratteristica di cui per loro non sarebbe bene fare a meno.

Così, in base al criterio milliano di ciò che è artificiale vs. ciò che è naturale, il desiderio di vivere in unione con gli altri è naturale e non viene compromesso dall'analisi. Ed è questa convinzione circa il desiderio di essere in unione con gli altri, anzi tutte queste convinzioni e questi atteggiamenti presi assieme, che secondo Mill sono la sanzione ultima del principio di utilità, e perciò il fondamento ultimo del nostro essere disposti a offrire giustizia.

A questo punto sorge la domanda: quanto è solida la risposta o la spiegazione qui offerta da Mill? Possiamo veramente darle credito? Dobbiamo fare di meglio? Come potremmo cercare di farlo?

¹ Il nome della concezione politica della giustizia sviluppata in Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1971; ed. riv. 1999 [tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002⁸]) e in *La giustizia come equità. Una riformulazione*,

cit., d'ora in poi citata come *Riformulazione*.

² La struttura fondamentale di una società consiste nelle sue istituzioni politiche e sociali principali e nel modo in cui esse concorrono a formare un sistema di cooperazione (*Riformulazione*, cit., pp. 12 sgg.).

³ I due principi della giustizia come equità sono: a) ciascuna persona ha lo stesso diritto indefettibile a uno schema pienamente adeguato di libertà fondamentali eguali, che sia compatibile con lo stesso schema di libertà per tutti; e b) le diseguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, che debbano essere collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità; e, secondo, che debbano essere per il più grande vantaggio dei membri meno avvantaggiati della società. Quest'ultimo è detto "principio di differenza". Alcuni autori preferiscono l'espressione "principio del maximin", ma io preferisco principio di differenza, per distinguerlo dalla regola del maximin per le decisioni in condizioni di incertezza (*Riformulazione*, cit., pp. 48 sgg.).

⁴ Un consenso per intersezione è un consenso in cui la stessa concezione politica della giustizia è sottoscritta da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli, anche se contrapposte, che possono contare un numero significativo di seguaci e permangono da una generazione all'altra (*Riformulazione*, cit., p. 36 e p. 205).

⁵ *Riformulazione*, cit., p. 120.

⁶ Se la sua concezione dell'utilità sia utilitarista o meno è tutta un'altra questione. Io credo che non lo sia, ma per il momento lascio questo da parte.

⁷ Una concezione normativa della persona e della società è data dal nostro pensiero e dalla nostra pratica morali e politici, e non da caratteristiche biologiche o psicologiche. Nella giustizia come equità, nel caratterizzare la società come equo sistema di cooperazione, viene impiegata l'idea gemella delle persone come libere ed eguali, come individui che possono giocare il ruolo di membri pienamente cooperanti nel corso di tutta una vita. La concezione normativa e politica della persona nella giustizia come

equità è legata alle capacità degli individui in quanto cittadini. Essi sono liberi ed uguali, e hanno i due poteri morali: 1) la capacità di avere un senso di giustizia (essere in grado di capire, applicare e agire in base ai principi della giustizia politica che specificano i termini equi della cooperazione); e 2) la capacità di avere una concezione del bene (avere, riesaminare e perseguire razionalmente una famiglia di fini e scopi ultimi che specifica la concezione che ha una persona di ciò che ha valore nella vita umana – normalmente posta all'interno di una dottrina religiosa, filosofica o morale comprensiva). Essi hanno anche i poteri di ragione, di inferenza e di giudizio che sono richiesti per esercitare i due poteri morali. Essi sono *eguali* in quanto sono considerati in possesso, in un grado minimo essenziale, dei poteri morali necessari per impegnarsi nella cooperazione sociale nel corso di una vita intera, e per prendere parte alla società come cittadini eguali. Essi sono *liberi* in quanto concepiscono se stessi e si concepiscono reciprocamente come dotati del potere morale di avere una concezione del bene, e della capacità di rivederla e di modificarla sulla base di ragioni ragionevoli e razionali se desiderano farlo. Non c'è perdita in termini di identità se scelgono di farlo. Essi sono *liberi* anche in quanto essi considerano se stessi come fonti auto-autenticanti di pretese valide – come aventi diritto ad avanzare pretese nei confronti delle proprie istituzioni in modo da promuovere le proprie concezioni del bene (*Riformulazione*, cit., pp. 22-25).

⁸ Qui seguo Fred Berger, *Happiness, Justice and Freedom*, University of California Press, Berkeley 1984, p. 132.

⁹ Cfr. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1978, pp. XI, 184-5 [tr. it. *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 77, 172-83].

¹⁰ Questa distinzione si trova in H.L.A. Hart, *Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill*, in *Essays on Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 94 sgg. Ho un grande debito nei confronti di questo saggio.

¹¹ Hart, *Natural Rights*, cit., p. 96.

¹² Non si richiede che esse convergano necessariamente.

¹³ Cfr. H.S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*,

Murray, London 1897, pp. 399 sgg.

¹⁴ Il fatto che Mill affermi questo ci porta a chiederci se il principio di differenza (cfr. *Riformulazione*, cit., pp. 49 sgg.) non sia un'espressione della visione dell'eguaglianza e della giustizia distributiva di Mill migliore del principio di utilità. Comunque, non mi occuperò qui di questo.

MILL III

Il principio di libertà

1. *Il problema del Saggio sulla libertà (1859)*

1. Comincerò presentando il problema del *Saggio sulla libertà* così come è formulato da Mill nel primo capitolo. Questo problema non è il problema filosofico del libero arbitrio, ma quello della libertà civile o sociale. È il problema che riguarda “la natura e i limiti del potere che la società può legittimamente esercitare sull’individuo”. Questo è un vecchio problema, che però, secondo Mill, nella condizione della società dell’Inghilterra del suo tempo assume una forma differente nel contesto di nuove condizioni. Esso richiede dunque una trattazione differente e, secondo Mill, più fondamentale (I, par. 1). Ciò che Mill ha in mente è che il problema della libertà, in base alle sue previsioni, sorgerà nella nuova epoca organica in cui la società sarà democratica, secolare e industriale.

Il problema non è quello di proteggere la società dalla tirannia dei monarchi, o dei governanti in generale, giacché questo problema è stato risolto con l’istituzione di vari vincoli costituzionali al potere del governo e attraverso le immunità e i diritti politici. Il problema riguarda gli abusi dello stesso governo democratico, e in particolare l’abuso da parte delle maggioranze del loro potere nei confronti delle minoranze. Mill afferma che “la volontà del popolo [...] significa, in termini pratici, la volontà della parte del popolo più numerosa o attiva – la maggioranza, o coloro che riescono a farsi accettare come tale; di conseguenza, il popolo può desiderare opprimere una propria parte, e le precauzioni contro ciò sono altrettanto necessarie quanto quelle contro ogni altro abuso del potere” (I, par. 4). Dunque ciò che preoccupa Mill è

la cosiddetta “tirannia della maggioranza”, sulla quale aveva in precedenza richiamato l'attenzione Tocqueville.¹

2. Si noti, tuttavia, che Mill è altrettanto preoccupato della “tirannia dell'opinione e del sentimento predominanti [...] della tendenza della società a imporre come norme di condotta e con mezzi diversi dalle pene legali, le proprie idee e usanze a chi dissente, a ostacolare lo sviluppo [...] di qualsiasi individualità discordante [...]. Vi è un limite alla legittima interferenza dell'opinione collettiva sull'indipendenza individuale: e trovarlo, e difenderlo contro ogni abuso, è altrettanto indispensabile alla buona conduzione delle cose umane quanto la protezione dal dispotismo politico” (I, par. 5). Inoltre, Mill prevede che questo problema sorgerà nelle nuove condizioni della società democratica imminente, in cui la classe lavoratrice appena dotata del suffragio – la classe più numerosa – voterà.

Il problema, allora, consiste nel determinare quale sia, in queste nuove circostanze, “l'equilibrio più opportuno tra indipendenza individuale e controllo sociale” (I, par. 6). Alcune regole di condotta, giuridiche e morali, sono chiaramente necessarie. Non ci sono due epoche che risolvano questo problema nello stesso modo, e tuttavia ciascuna epoca ritiene che il proprio modo sia “ovvio e autogiustificantesi” (I, par. 6).

3. A questo punto Mill mette in rilievo una serie di difetti tipici dell'opinione morale prevalente. Così, questa opinione generalmente è irriflessa, ossia è effetto della consuetudine e della tradizione. Le persone tendono a pensare che non ci sia bisogno di alcuna ragione a sostegno delle loro convinzioni morali. E anzi alcuni filosofi (forse qui Mill allude agli intuizionisti conservatori) ci incoraggiano a pensare che i nostri sentimenti siano “meglio delle ragioni e le rendano inutili” (I, par. 6). Quindi Mill formula uno dei più importanti principi che vuole attaccare: “Il principio pratico che forma le loro opinioni sulle regole della condotta umana è il sentimento, da parte di ciascuno, che a ciascuno dovrebbe essere prescritto di agire come piacerebbe a lui e a coloro con cui simpatizza” (I, par. 6). Naturalmente nessuno “ammette a se stesso che il suo criterio di giudizio è il suo gradimento”; ma Mill

sostiene che tuttavia ciò è vero, giacché “un’opinione su un dato tipo di condotta, che non sia confortata da ragioni, può solo essere considerata una preferenza individuale; e se le ragioni addotte sono semplicemente un appello a una simile preferenza condivisa da altri, l’opinione è solo il gradimento di molti invece che di uno” (I, par. 6). Ma per la maggior parte delle persone le proprie preferenze, confermate dalle preferenze degli altri, sono ragioni perfettamente soddisfacenti, e anzi sono le uniche ragioni che esse di solito hanno per le loro convinzioni morali [si veda anche IV, par. 12].

4. Mill ritiene che l’opinione morale prevalente nella società tenda ad essere un’accozzaglia di preferenze condivise non ponderate e irriflesse, che si rafforzano a vicenda; ma queste opinioni sono influenzate da molti tipi di causa:

a) Per esempio, laddove esiste una classe sociale emergente, una parte consistente della morale del paese rifletterà gli interessi di quella classe e i suoi sentimenti di superiorità di classe.

b) Ma anche gli interessi generali e palesi della società hanno una parte, e anche grande, nell’influenzare l’opinione morale; perciò il ruolo dell’utilità (nel senso lato di Hume di un appello a tali interessi) non è marginale. Questi interessi generali, comunque, hanno effetto non tanto perché sono riconosciuti dalla ragione, ma come conseguenza delle simpatie e delle avversioni che ne sono generate.

Così, per riassumere l’argomentazione di Mill, le simpatie e le avversioni non ponderate della società, o di una qualche parte dominante della società, sono gli elementi principali che fino ad oggi hanno determinato le regole destinate all’osservanza generale, che sono state fatte rispettare attraverso le sanzioni del diritto e dell’opinione prevalente. E “dovunque il sentimento [...] della maggioranza rimane genuino e intenso, si scopre che la sua pretesa di essere ubbidito è appena mitigata” (I, par. 7).

5. Mi sono addentrato in questi dettagli perché ci aiutano a individuare come Mill veda il problema della libertà e quello che egli ritiene che faccia il Principio della libertà – enunciato per la prima volta in I, par. 9. Mill vuole cambiare non solo l’equilibrio fra norme sociali e indipendenza individuale, così come è stato di fatto

determinato fino ad ora, ma anche il modo in cui il pubblico – l'opinione istruita alla quale egli vuole rivolgersi – ragiona su questi equilibri. Egli sta presentando il proprio principio di libertà come un principio della ragione pubblica per l'epoca democratica a venire: lo vede come un principio volto a guidare le decisioni politiche del pubblico su tali questioni. Infatti teme che nella nuova società democratica l'influenza dell'opinione prevalente e non ponderata possa essere maggiore di quanto sia stata in passato.

Si noti che Mill pensa che il momento di attuare dei cambiamenti sia "adesso", ma che la situazione non sia ancora senza speranza [Cfr. III, par. 19 in particolare]: "La maggioranza non ha ancora imparato a percepire il potere del governo come proprio potere, o le opinioni governative come proprie" (I, par. 8). Se coloro che fanno parte della maggioranza, inclusa la nuova classe lavoratrice, dovessero cominciare a percepire le cose in questo modo, la libertà individuale sarà esposta all'invasione da parte del governo tanto quanto lo è stata a lungo da parte dell'opinione pubblica.

D'altra parte, Mill pensa che ci sia molta resistenza latente a queste invasioni. Ma la situazione, per come la percepisce lui, è in una condizione transitoria e probabilmente può andare tanto in una direzione quanto nell'altra. "Non vi è [...] alcun principio riconosciuto sulla cui base venga valutata abitualmente la maggiore o minore opportunità dell'interferenza statale. Gli uomini decidono secondo le loro preferenze personali" (I, par. 8).

È raro che essi decidano in base a un qualche principio "coerente su ciò che spetti allo Stato compiere". È a causa di questa mancanza di un principio (in questa condizione fluttuante) che, quando il governo interviene, ha tante probabilità di essere nel giusto quante ne ha di sbagliare (I, par. 8).

6. Se mettiamo tutto questo assieme a I, par. 15, dove Mill parla della tendenza attuale ad aumentare il potere della società riducendo al tempo stesso il potere dell'individuo, possiamo dire che egli sperava di fare le seguenti cose:

a) Ambiva a formulare un principio di libertà appropriato alla nuova e imminente epoca democratica. Questo principio avrebbe

governato la discussione politica pubblica su come conciliare le regole sociali e l'indipendenza individuale.

b) Attraverso argomentazioni convincenti, Mill voleva creare a sostegno di questo principio “una solida barriera di convinzioni morali” (I, par. 15). La tendenza delle persone a imporre le proprie opinioni può essere limitata solo da un potere contrapposto; in questo caso Mill pensa che debba trattarsi almeno in parte del potere della convinzione morale.

c) Queste argomentazioni devono essere basate sulla ragione, perché solo in questo caso fanno appello a convinzioni genuinamente morali anziché a preferenze generalmente condivise che si rafforzano a vicenda. Qui diventa chiaro che per “argomentazioni ragionate” Mill intende argomentazioni fondate sul principio di libertà (come egli spiega nel primo capitolo, parr. 9-13), nella misura in cui esso è connesso con la sua concezione dell'utilità (I, par. 11). Egli ritiene che esso soddisfi tutti i requisiti di un principio ragionato e che nessun altro principio faccia altrettanto.

Il principio di libertà è quindi presentato come un principio politico pubblico costruito in modo da regolare la libera discussione pubblica riguardo al giusto equilibrio fra l'indipendenza individuale e il controllo sociale (I, par. 6). Come tale, servirà a plasmare il carattere nazionale in modo che acquisisca gli scopi, le aspirazioni e gli ideali richiesti nell'età a venire.

Osservo qui che la vocazione scelta da Mill è evidente: egli si vede come un educatore dell'opinione predominante. Questo è il suo scopo. Egli pensa che la situazione non sia senza speranza: il futuro è ancora aperto. Non è irragionevole, o soltanto visionario, cercare di arginare la possibile tirannia delle maggioranze democratiche nell'epoca che sta per iniziare. Chiaramente Mill attribuisce un'efficacia considerevole alle convinzioni morali e alla discussione intellettuale sulle questioni politiche e sociali (in questo sembra essere diverso da Marx. Ma bisogna porsi il problema di formulare questa cosa più precisamente: infatti anche Marx asserisce che il suo *Das Kapital* ha un ruolo sociale). I

tentativi di convincere attraverso la ragione e l'argomentazione possono avere un peso importante, almeno in quelle circostanze in cui le cose sono in divenire e possono ancora prendere l'una o l'altra direzione. Non direi che il tono di Mill sia particolarmente ottimista. Egli sta facendo ciò che ritiene la cosa migliore da fare nelle circostanze presenti.

Le parti del *Saggio sulla libertà* di Mill da leggere con particolare attenzione sono:

I, tutto

II, parr. 1-11; e gli ultimi cinque paragrafi, parr. 37-41

III, parr. 1-9; 14; 19; e un passo importante nel par. 13

IV, parr. 1-12

V, parr. 1-4; e gli ultimi otto paragrafi, parr. 16-23 (sul governo, il socialismo di Stato e la burocrazia).

2. Alcune osservazioni preliminari sul principio di Mill

1. Prima di considerare il significato e la forza del principio di libertà di Mill, mi occuperò di alcuni punti preliminari ad esso correlati. Si osservi innanzitutto che egli ritiene che esso comprenda una certa enumerazione di libertà. Queste ultime sono fornite da una lista e non da una definizione della libertà in generale, o in quanto tale (questa procedura è stata usata nella giustizia come equità, in cui sotto questo aspetto viene ripreso Mill). È questa lista di libertà che riceve una tutela speciale e che è definita da determinati diritti di giustizia giuridici e morali:

a) Primo (riguardo all'ambito interiore della coscienza), la libertà di coscienza, la libertà di pensiero e di sentire; la libertà assoluta di opinione e di sentimento su tutti i temi, pratici e teoretici, scientifici, morali o teologici. La libertà di parola e di stampa è praticamente inseparabile da quelle appena menzionate.

b) Secondo, la libertà di gusti e di ambizioni; di costruire il "piano della nostra vita in modo confacente al nostro carattere", senza limitazioni finché non danneggiamo gli interessi legittimi (o i diritti morali) degli altri, e anche qualora essi pensino che la nostra

condotta sia folle, degradante, o sbagliata.

c) Terzo, la libertà di associarci agli altri per qualsiasi scopo che non danneggi gli interessi (legittimi) degli altri; la libertà di associazione (per i punti a, b, c, si veda I, par. 12). Mill aggiunge che “nessuna società in cui queste libertà non siano rispettate nel loro complesso è libera, indipendentemente dalla sua forma di governo; e nessuna in cui non siano assolute e incondizionate è completamente libera” (I, par. 13). Così, in linea di massima, Mill presenta la propria argomentazione difendendo queste libertà specifiche. Egli si concentra principalmente sulle prime due, rispettivamente nel secondo e nel terzo capitolo.

2. In seguito, si osservino l'ambito e le condizioni ai quali Mill afferma che si applica il principio di libertà:

a) Non si applica ai bambini e agli adulti immaturi; o a coloro che sono mentalmente disturbati (I, par. 10).

b) Non si applica alle società arretrate: egli afferma che “la libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono diventati capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali” (I, par. 10). Mill osserva che le nazioni di cui si occupa nel saggio sono nazioni che hanno raggiunto questo stadio da lungo tempo.

c) Più avanti Mill aggiunge che il principio non si applica a un popolo circondato da nemici esterni, e continuamente passibile di attacchi ostili. E non si applica neppure a un popolo dilaniato dai disordini e dalle lotte interni, casi in cui perdere l'autocontrollo potrebbe risultare fatale (I, par. 14).

3. Da queste osservazioni risulta chiaro che il principio di libertà non è un principio primo o supremo: è subordinato al principio di utilità e alla giustificazione nei termini di quest'ultimo. Piuttosto, il principio di libertà è una specie di assioma intermedio (*Utilitarismo*, II, parr. 24-25). Tuttavia è di grande importanza: è un principio della ragione pubblica – un principio politico che guida la discussione del pubblico in una società democratica.

Che il principio di libertà sia visto da Mill come un assioma intermedio, un principio subordinato (II, par. 24), è confermato da ciò che egli afferma in I, par. 11; così scrive: rinuncio a qualsiasi

vantaggio che alla mia argomentazione potrebbe derivare dalla concezione del diritto astratto come indipendente dall'utilità. Considero l'utilità il criterio ultimo in tutte le questioni etiche". E aggiunge questa precisazione molto importante: "ma deve trattarsi dell'utilità del suo senso più ampio, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo".

Nella prossima lezione discuterò questi interessi permanenti e cercherò di metterli in connessione con i principi psicologici che fanno da sfondo alla visione di Mill. Per adesso osservo che fra loro vi sono gli interessi a che siano solidamente garantiti i diritti morali di giustizia, che costituiscono le "vere fondamenta della nostra esistenza" (*Utilitarismo*, V, par. 25). Un altro interesse permanente è un interesse alle condizioni della libera individualità, le quali condizioni sono una parte essenziale del motore del cambiamento progressivo.

L'idea di Mill è che solo se una società democratica segue il principio di libertà nel governare la propria discussione pubblica sulle regole che riguardano la relazione fra gli individui e la società, e solo se calibra i propri atteggiamenti e le proprie leggi di conseguenza, le sue istituzioni politiche e sociali sono in grado di adempiere al loro ruolo formativo del carattere nazionale in modo tale che cittadini possano realizzare gli interessi permanenti dell'uomo come essere progressivo.

3. Enunciazione del principio di libertà milliano

1. Mill enuncia il principio di libertà in I, parr. 9-13; IV, parr. 3,6; V, par. 2, e ne dà una spiegazione ulteriore in III, par. 4. Nella prima formulazione esso recita quanto segue (I, par. 9): "l'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi". E aggiunge che "il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare un danno agli altri. Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione

sufficiente". Il bene di qualcuno è una buona ragione per "discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente". Giustificare tale coercizione richiede che la condotta in questione tenda a produrre un danno per qualcun altro. Per quel che riguarda la parte della condotta di una persona che riguarda solo lei stessa, Mill afferma: "La sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano" (I, par. 9).

2. Questo principio, naturalmente, per Mill è inteso ad essere applicato alle restrizioni alla libertà che sono il risultato di ciò che Mill chiama la "coercizione morale dell'opinione pubblica", così come ai vincoli imposti dal diritto e dalle altre istituzioni che sono fatti valere attraverso le sanzioni dello Stato. Possiamo formulare il principio di libertà sotto forma di tre clausole, come segue:

a) Prima clausola: la società, per mezzo delle sue leggi e della pressione morale dell'opinione comune, non dovrebbe mai interferire con le credenze e il comportamento degli individui, a meno che tali credenze e tali comportamenti ledano gli interessi legittimi, o i diritti (moralì), degli altri. In particolare, nella discussione pubblica si dovrebbe fare appello solo a ragioni relative a ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Questo esclude tre tipi di ragione (*Saggio sulla libertà*, III, par. 9; IV, par. 3):

I) Ragioni paternalistiche, che fanno appello a ragioni fondate sul bene di altre persone – definito in termini di ciò che è saggio e prudente dal loro punto di vista individuale.

II) Ragioni di eccellenza e ideali di perfezione umana, specificati in riferimento ai nostri ideali di eccellenza e di perfezione o a quelli della società (*Utilitarismo*, II, par. 6; *Saggio sulla libertà*, IV, parr. 5,7. Tutto il IV, parr. 3-12 è importante).

III) Ragioni di avversione o disgusto, o di preferenza, laddove l'avversione, il disgusto o la preferenza non possono essere corroborate da ragioni relative a ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, così come sono definiti in *Utilitarismo*, V, parr. 14-15.

Così, un modo per leggere il principio di libertà di Mill come principio della ragione pubblica consiste nel concepirlo come se

impedisce che alcuni generi di ragioni vengano presi in considerazione nel legiferare, o nel guidare la coercizione morale dell'opinione pubblica (in quanto sanzione sociale). Nel caso della ragione pubblica, i tre generi di ragione appena citati non contano per nulla.

Qui vorrei richiamare la vostra attenzione su un problema interpretativo. Ho interpretato la prima clausola del principio di libertà come se dicesse che la società non dovrebbe mai interferire con le credenze e il comportamento di un individuo a meno che le sue credenze e il suo comportamento ledano gli interessi legittimi, o i diritti morali, degli altri. Questo non coincide sempre con il modo in cui lo stesso Mill formula il principio. In I, par. 9 egli afferma: “l'umanità è giustificata [...] a interferire sulla libertà di azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi”. E anche: “per evitare danno agli altri”. E anche: “l'azione [...] deve essere intesa a causar danno a qualcun altro”. E anche: “il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve render conto alla società è quello riguardante gli altri”. E in I, par. 11 parla di condotta “dannosa per gli altri”, e in IV, par. 3 di condotta “pregiudiziale degli interessi altrui”.

Ovviamente molte delle cose che fanno gli altri ci toccano, ma ciò non significa che ciò che fanno produce qualcosa che ci fa del male. Come dice Mill in IV, par. 3, gli atti di un individuo possono arrecare danno ad altri “senza giungere al punto di violare alcuno dei loro diritti costituiti”. “Toccare” e “influire” sono termini generali sotto i quali ricadono molte cose. Dobbiamo decidere qui come risolvere questa ambiguità e vaghezza implicita del linguaggio di Mill, e dobbiamo farlo in un modo che dia senso al suo testo. A questo fine interpreto il testo principale così come si presenta in III, par. 9 ed è suffragato da IV, par. 3. Così, rifacendoci a IV, par. 3, diciamo questo:

Prima clausola: la società non dovrebbe mai interferire con le credenze e la condotta dell'individuo per mezzo del diritto o della pena, o per mezzo della coercizione dell'opinione morale, a meno che le credenze o la condotta dell'individuo non ledano – ossia facciano torto o violino – gli interessi legittimi di altri, che o per

disposizioni giuridiche espresse (che si assume siano giustificate), o per intendimento implicito, dovrebbero essere considerati come diritti (moralì).

Tutto ciò ha ancora bisogno di essere commentato e interpretato, ma adesso stiamo arrivando a una dottrina definita. Ora, per renderla più precisa, diamo un'occhiata all'inizio di III, par. 9 e a parti successive del paragrafo: la società deve permettere di coltivare l'individualità "entro i limiti imposti dai diritti (moralì) e dagli interessi (legittimi) altrui". Dunque, gli individui devono "essere vincolati a rigide norme di giustizia per il bene altrui" e all'interno di questi limiti devono dare libero spazio alla natura di persone differenti, consentendo loro di condurre vite diverse in base alle loro scelte, giacché "tutto ciò che sopprime l'individualità è dispotismo".

Accettando tutto questo per il momento, continuo l'esposizione.

Ora, Mill non sta negando che in altri contesti – come ad esempio nel contesto della vita personale, o nella vita interna di varie associazioni – anche considerazioni che non c'entrano con la violazione dei diritti (moralì) degli altri possano essere ragioni valide. Ovviamente possono esserlo. E non sta neppure negando che la nostra avversione per le credenze e la condotta degli altri, o il fastidio che proviamo nei loro confronti, ci creino sofferenza, anche quando non toccano i nostri diritti o i nostri interessi legittimi. Ovviamente ci creano sofferenza. E si tratta anche di una disutilità, per usare questa espressione generale.

La sua idea è che, se vuole promuovere gli interessi permanenti dell'umanità come essere progressivo, è meglio che la società aderisca risolutamente al principio di libertà che la conduce ad escludere i tre generi di ragione citati in precedenza. Così, il principio di Mill impone un vincolo strategico alle ragioni ammissibili nella discussione politica pubblica, e specifica in questo modo un'idea di ragione pubblica (si confronti questo con l'idea di ragione pubblica nella *Riformulazione*).²

3. Seconda clausola: se certi generi di credenza e di condotta individuale ledono gli interessi legittimi e i diritti moralì di altri, in

base a ciò che risulta dalle considerazioni sul giusto e sull'ingiusto ammissibili in base alla prima clausola, allora la discussione pubblica può giustamente domandarsi se tali credenze e tali condotte possano essere limitate in qualche modo. La questione può quindi essere discussa nel merito, ma naturalmente escludendo i tre generi di ragione citati in precedenza.

Si osservi che, dal fatto che solo la lesione degli interessi legittimi o dei diritti morali di altri (così come sono concepiti, o specificati, al presente) può giustificare l'interferenza del diritto e dell'opinione morale, non segue che le giustifichi sempre. La questione deve comunque essere discussa nel merito in termini di ragioni ammissibili.

Terza clausola: la questione deve essere decisa in base a questi termini di merito.

4. In conclusione, la forza sostanziale del principio di libertà di Mill è data dai tre tipi di ragione esclusi dalla prima clausola, mentre le ultime due clausole confermano che a decidere la questione devono essere le ragioni relative al giusto e all'ingiusto, così come sono definite in *Utilitarismo*, capitolo v, parr. 14-15, e in particolare le ragioni relative ai diritti morali e alla giustizia. Ne risulta che nella versione milliana della ragione pubblica è appropriato invocare solo certi tipi di ragione – solo certi tipi di utilità.

4. *Sul diritto naturale (astratto)*

1. Chiediamoci perché Mill abbia affermato (in I, par. 11) di voler rinunciare a qualsiasi vantaggio per la propria argomentazione che potrebbe derivare dall'idea di un diritto astratto inteso come qualcosa di indipendente dall'utilità.

Una ragione ovvia, certamente, è semplicemente quella di informare il lettore della sua posizione filosofica e di riaffermare la visione utilitarista ufficiale secondo la quale tutti i diritti, che siano morali, giuridici, o istituzionali, sono fondati sull'utilità (*Utilitarismo*, v, par. 25).

Gli utilitaristi, ad esempio, generalmente riconoscevano i vari diritti alla proprietà privata. Essi sostenevano che tali diritti sono giustificati perché promuovono il benessere generale. Ma è anche possibile, almeno in via di principio, sostenere che alcune restrizioni al diritto alla proprietà privata, o alla sua completa abolizione, potrebbero essere ancora più propizie al benessere generale, alla luce delle condizioni sociali presenti o future.

Mill accetta la forma generale di questa argomentazione. Le caratteristiche speciali della sua visione derivano dalla sua interpretazione dell'utilità in termini degli interessi permanenti dell'uomo come essere progressivo. Tutti gli utilitaristi rifiutavano l'idea che i diritti abbiano una giustificazione filosofica distinta dall'utilità, indipendentemente dal fatto che l'utilità sia intesa nel senso di Bentham o nel senso di Mill, o in qualche altro modo. Questa era una delle loro obiezioni all'idea dei diritti naturali, che Bentham definì "insensatezze al quadrato".³

2. Ma una seconda ragione per cui Mill dice di rinnegare un diritto astratto è che può sembrare che la sua formulazione del principio di libertà lo presupponga. E questa è una cosa che egli vuole negare.

Ma se la stragrande maggioranza della società desidera ardentemente interferire con la condotta privata di un piccolo numero di altre persone – e Mill, nel suo intenso capitolo sulla libertà di pensiero e di discussione, afferma che non ha alcun diritto di farlo (*Sulla libertà*, II, par. 1) – viene da chiedersi: perché non dovrebbe? Secondo certi modi di intendere l'utilità, la somma dell'utilità sembrerebbe sicuramente aumentare.

Mill afferma anche, nello stesso punto (II, par. 1), che, quando sorge la questione della coercizione e del controllo, il principio di libertà di pensiero e di discussione deve avere il governo assoluto delle interazioni fra la società e l'individuo. Assumo qui che con "assoluto" Mill intenda dire che il principio di libertà non ammette alcuna eccezione, ossia che vale sempre nelle condizioni normali dell'epoca democratica (almeno tranne che nel caso di circostanze molto speciali). Viene da chiedersi come il principio di libertà possa sempre valere e non ammettere alcuna eccezione, neppure nel caso

di un singolo individuo, a meno che il principio non faccia appello a un qualche diritto naturale che non può essere derogato.

Qui occorre tenere a mente l'affermazione che Mill fa in II, par. 1, dove afferma che persino un intero popolo non ha il potere (diritto) di mettere a tacere la discussione politica, neppure nei confronti di una singola persona. Questo potere, che sia esercitato dal popolo o dal suo governo, è illegittimo. Egli afferma "se tutti gli uomini, meno uno, avessero la stessa opinione, non avrebbero più diritto di far tacere quell'unico individuo di quanto ne avrebbe lui di far tacere, avendone il potere, l'umanità". Ancora una volta, questo ci porta a chiederci: come è possibile che il numero delle persone non faccia alcuna differenza quando si tratta di giustificare la soppressione della discussione, a meno che sullo sfondo non ci sia una qualche dottrina del diritto naturale, o astratto? Mill si sta semplicemente lasciando andare a una tirata retorica?

3. Io interpreto i passi che sembrerebbero adombrare una dottrina del diritto astratto come un modo per Mill di dire che, ai fini del perseguimento degli interessi permanenti dell'uomo come essere progressivo, è meglio che la concezione politica pubblica della società democratica prossima ventura affermi sempre il principio di libertà senza eccezioni, anche quando è applicato al caso di un singolo individuo dissenziente.

Si tenga a mente che ciò che Mill sta facendo è difendere il principio di libertà come principio subordinato a quello di utilità nel governare le discussioni politiche pubbliche riguardo a come regolare le situazioni politiche e sociali fondamentali. Si ricordi che egli considera queste situazioni come modi per formare e per educare un carattere nazionale adatto all'epoca democratica. Sta dicendo che, una volta che avremo compreso il ruolo del principio di libertà e le condizioni presenti e future della sua applicazione, ci renderemo conto che non esistono buone ragioni fondate sull'utilità per fare eccezioni, se l'utilità è propriamente intesa come gli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo.

Questa interpretazione è confermata da ciò che Mill dice in II, par. 1. Così scrive: "se l'opinione fosse un bene privato, privo di valore eccetto che per il suo proprietario, se essere ostacolati nel

suo godimento fosse semplicemente un danno privato, il numero delle persone che lo subiscono farebbe una certa differenza. Ma impedire l'espressione di un'opinione è un crimine particolare, perché significa derubare la razza umana, i posteri altrettanto che i vivi, coloro che dall'opinione dissentono ancor più di chi la condivide: se l'opinione è giusta, sono privati dell'opportunità di passare dall'errore alla verità; se è sbagliata, perdono un beneficio quasi altrettanto grande, la percezione più chiara [...] della verità, fatta risaltare dal contrasto con l'errore".

Naturalmente, Mill ha in mente l'opinione su questioni generali di dottrina, di natura politica e sociale, morale, filosofica e religiosa. Egli ritiene che sapere quali di queste dottrine generali siano vere, o più ragionevoli, faccia gli interessi permanenti (sicurezza e individualità) dell'uomo come essere progressivo; e ritiene anche che la condizione necessaria per una credenza ragionevole su queste questioni sia la libertà completa di discussione e di indagine. "Le nostre convinzioni più giustificate non riposano su altra salvaguardia che un invito permanente a tutto il mondo di dimostrarle infondate" (II, par. 8).

Così, impedendo a una persona di esprimere un'opinione, lediamo il processo pubblico della libera discussione. E questo libero processo di discussione è necessario alla promozione degli interessi permanenti dell'uomo come essere progressivo nell'epoca contemporanea. Inoltre, il danno fatto alla libera discussione è fatto senza ricevere in cambio alcun vantaggio. Mettere a tacere la discussione non solo educa al genere sbagliato di carattere nazionale, ma tende a privare la società e i suoi membri dei benefici della verità. Quest'ultima osservazione compare nel *Saggio sulla libertà* II, parr. 3-11, ossia nell'"argomentazione dell'infallibilità", in cui Mill sostiene che nessun essere umano, indipendentemente dalle sue convinzioni, è infallibile; e se tutti coloro che esprimono l'opinione contraria vengono soppressi, coloro che sono in errore perderanno la possibilità di scoprire la verità.

Conclusione

Per come l'abbiamo discussa, l'idea di ragione pubblica implica l'idea di una contrapposizione fra ragioni ammissibili e ragioni che non sono ammissibili. Ma occorre fornire delle ragioni del perché non tutte le ragioni sono ammissibili, dal momento che verrebbe naturale pensare che ovviamente dovrebbero essere prese in considerazione tutte le ragioni. Differenti concezioni politiche della giustizia, naturalmente, possono considerare ammissibili ragioni diverse e offrire motivi diversi per farlo.

Nella giustizia come equità la motivazione per limitare le ragioni ammissibili all'interno della ragione pubblica è il principio liberale di legittimità – il principio in base al quale il potere collettivo dei cittadini su questioni relative agli elementi costituzionali essenziali e le questioni fondamentali di giustizia distributiva dovrebbe essere basato sull'appello a valori politici che ci si può ragionevolmente aspettare che sottoscrivano tutti i cittadini, e che perciò riposano su un consenso pubblico condiviso. Dato il fatto del pluralismo ragionevole, che è guidato e sostenuto da istituzioni libere, i cittadini hanno il dovere reciproco di esercitare il loro potere conformemente a questo principio. Una società democratica in cui si fa questo realizza un'ideale di civiltà.⁴

Le motivazioni che stanno dietro all'idea di ragione pubblica di Mill sono diverse, naturalmente, ma non sono affatto contrarie. Il suo principio di libertà, assieme ai suoi principi del giusto morale e della giustizia, e agli altri principi del mondo moderno, sono tutti principi subordinati al principio supremo di utilità. Il principio di libertà deve essere seguito rigorosamente nella discussione pubblica. Questo fa parte del modo in cui le istituzioni fondamentali della società educano i cittadini a un certo carattere nazionale: un carattere che, naturalmente, dà per scontate le libertà eguali, e promuove nel modo più efficace gli interessi permanenti dell'umanità.

¹ Vedi A. de Tocqueville, *Democracy in America* (1a ed., 1835) [tr. it. *La democrazia in America*, Einaudi, Torino 2006].

² Giustificare pubblicamente i nostri giudizi politici agli occhi degli altri è convincerli attraverso ragioni pubbliche, cioè modi di ragionare e di trarre inferenze che sono appropriati alle questioni politiche fondamentali, e attraverso l'appello a credenze, ragioni, e valori politici che è ragionevole anche per gli altri riconoscere e sottoscrivere. J. Rawls, *Riformulazione*, cit., p. 30. Vedi anche par. 26.

³ Nelle *Anarchical Fallacies* Bentham afferma: “Parlare di diritti naturali è semplice insensatezza; parlare di diritti naturali e imprescrittibili è un’insensatezza retorica, insensatezza al quadrato”. Cfr. J. Waldron (a cura di), *Nonsense upon Stilts*, Methuen, London, p. 53 [tr. it in *Il libro dei sofismi*, Roma, Editori Riuniti, 1993. p. 124]. Questo volume contiene il testo di tre critiche storicamente importanti ai diritti dell'uomo: quella di Bentham, quella di Burke e quella di Marx.

⁴ Cfr. *Riformulazione*, cit., pp. 46-47 e 102-103, sul principio liberale di legittimità e il fatto del pluralismo ragionevole. Cfr. anche Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; edizione economica, 1996, pp. 137, 217 [tr. it. cit. pp. 126, 186].

MILL IV

La sua dottrina nel suo insieme

1. Introduzione

1. Enuncio ancora una volta la domanda sulla dottrina di Mill che vogliamo prendere in esame. Ho supposto che i suoi principi del mondo moderno, come li chiama lui, ossia i suoi principi di giustizia e di libertà, abbiano più o meno lo stesso contenuto dei due principi di giustizia. Perciò la società bene ordinata di Mill, secondo me, avrebbe delle istituzioni fondamentali del tutto simili a quelle della società bene ordinata della giustizia come equità.

L'espressione "principi del mondo moderno" è tratta dall'*Asservimento delle donne*, IV, par. 2, in cui Mill afferma che "la legge di schiavitù nel matrimonio è una mostruosa contraddizione di tutti i principi del mondo moderno". In altri punti dell'*Asservimento* Mill usa altre formulazioni, come "i principi accettati nella società moderna", in I, par. 23; "il principio del movimento moderno, nei costumi morali e nella politica", in IV, par. 5. Egli parla anche del "carattere peculiare del mondo moderno", e a ciò fa seguito una formulazione della natura delle istituzioni e delle idee sociali moderne, e dei principi della società aperta, che permettono la libertà di movimento e la libera scelta degli individui, e che assicurano l'eguaglianza di opportunità, a differenza degli ordini aristocratici del passato in cui tutti nascevano in una posizione sociale prefissata (I, par. 13).

2. I più importanti principi del mondo moderno sembrano essere i seguenti, sebbene Mill non discuta la loro importanza relativa. Tutti i riferimenti sono all'*Asservimento delle donne*:¹

a) Il principio dell'eguale giustizia e dell'eguaglianza dei diritti

(fondamentali).

II, parr. 11-12, 16; IV, parr. 3, 5, 9, 18 (vedi anche *Utilitarismo*, V, parr. 4-10)

b) Il principio di libertà.

I, par. 13; IV, parr. 9-20 (vedi anche *Sulla libertà*, I, parr. 9-12)

c) Principi della società aperta e della libera scelta dell'occupazione e del modo di vivere.

I, parr. 13-15

d) Eguaglianza di opportunità.

I, parr. 23-24

e) Principio della libera ed equa competizione economica e sociale.

I, parr. 14-16

f) Principio della cooperazione (sociale) fra eguali.

II, parr. 7-12

g) Principio del matrimonio moderno come eguaglianza fra marito e moglie.

I, parr. 25; II, parr. 12, 16; IV, parr. 2, 15-16, 18

h) Vero principio della carità privata: aiutare le persone ad aiutarsi da sole.

IV, par. 11

3. Osservo che il femminismo di Mill, come potremmo definirlo, è differente dal femminismo più radicale di oggi. Il suo femminismo significa semplicemente piena giustizia ed eguaglianza per le donne, e l'eliminazione della subordinazione alla quale le donne erano state soggette così a lungo. Mill considerava intollerabile la posizione delle donne nel matrimonio. Ciò che aveva in mente, per esempio, era il fatto che le loro proprietà passavano per legge al marito, e che dovevano obbedienza al marito. Monarchia a parte, la subordinazione sociale delle donne spiccava, secondo Mill, come "un fatto isolato nelle istituzioni sociali moderne; un'isolata infrazione di quella che è divenuta la loro legge fondamentale; un singolo relitto di un antico modo di pensare e di agire che è esploso in ogni sua parte, ma si è conservato per quanto riguarda la cosa di interesse più generale" (I, par. 16).

Anche se oggi tutto questo sembra chiaro e persino ovvio a molti, non era così al tempo di Mill. I suoi contemporanei lo vedevano come un fanatico riguardo a due argomenti. Uno era la crescita della popolazione, che secondo lui deprimeva il benessere delle classi lavoratrici; l'altro era la subordinazione delle donne. Riguardo a questi temi egli era visto semplicemente come un estremista; la gente scuoteva la testa e smetteva di prestare ascolto.

Ma secondo Mill questi argomenti erano collegati. Il benessere delle classi lavoratrici richiedeva che le famiglie non fossero troppo numerose; ma questo era necessario anche per l'eguaglianza delle donne. Inoltre, l'eguaglianza davanti alla legge fra marito e moglie era necessaria se la famiglia non doveva essere una scuola di dispotismo, mentre “se fosse giustamente costituita, la famiglia sarebbe la vera scuola delle virtù della libertà”, come afferma in II, par. 12. Finché la famiglia è una scuola di dispotismo, il carattere degli uomini è gravemente corrotto e questo indebolisce le tendenze desiderabili all'eguaglianza in tutte le istituzioni della società. Perciò, sebbene il femminismo di Mill traesse certamente origine dalla sua convinzione che la subordinazione delle donne fosse un grave torto, nella sua mente era anche suffragato dal fatto che realizzare un'eguale giustizia per le donne era anche un bene sociale di vasta portata.

2. La struttura della dottrina di Mill

1. Adesso diamo un'occhiata alla struttura della dottrina di Mill – ai suoi assunti morali e psicologici fondamentali – per capire come mai il suo utilitarismo, che inizialmente si presenta come quello di Bentham e di Mill padre, debba poi portare ai suoi principi del mondo moderno.

Nell'affrontare questo problema, per prima cosa abbiamo esaminato la sua concezione dell'utilità, e il relativo criterio della preferenza decisa. In seguito abbiamo discusso la sua idea dei diritti morali di giustizia e il suo criterio apparentemente bipartito per identificare i diritti fondamentali degli individui. Poi abbiamo

considerato il suo principio di libertà in quanto principio per governare la ragione pubblica e il suo status di principio subordinato a quello di utilità. Tutto questo porta a chiederci:

Primo, perché Mill sia così sicuro che i suoi principi del mondo moderno, i suoi principi di giustizia e di libertà, assieme agli altri elencati in precedenza, siano principi che, se realizzati nelle istituzioni fondamentali, sul lungo periodo massimizzerebbero l'utilità, così com'è definita dagli interessi permanenti dell'umanità come essere progressivo. Qui, naturalmente, l'utilità è intesa alla luce di *Utilitarismo*, II, parr. 3-10, e l'idea degli interessi permanenti dell'umanità è tratta dal *Saggio sulla libertà*, I, par. 11.

Dobbiamo anche sapere come la dottrina di Mill tratti i valori diversi dalla felicità, e in quali modi specifici la sua dottrina faccia affidamento su una teoria psicologica della natura umana. Questo ci porta a chiederci:

In secondo luogo, se la dottrina di Mill includa e dia peso a certi valori e ideali perfezionisti, che ricadono nell'ambito di ciò che è ammirevole e ciò che è eccellente, idee che egli riconosce; o se, una volta che si sia accettata la concezione dell'utilità come felicità, la sua dottrina riposi solo su principi psicologici che descrivono la natura umana al suo livello più profondo.

2. Senza essere completamente sicuro che quest'ultima alternativa sia corretta, concludo il nostro studio di Mill abbozzando (non posso fare più di questo) una lettura psicologica del suo utilitarismo preso nel suo insieme come dottrina politica e sociale destinata ad essere applicata alla struttura fondamentale. Ciò non toglie che in altre situazioni la sua visione possa assumere una forma differente, anche se in genere subordinata a questa. Di norma gli interessi politici e sociali permanenti prevarranno su considerazioni più particolari e subordinate.

Questa lettura prende le mosse dall'idea che solo la felicità (così come è definita in *Utilitarismo*, II, parr. 3-10) sia un bene, e che la felicità debba essere massimizzata dagli assetti politici e sociali guardando sempre al lungo periodo. Questo fornisce il principio di utilità, in uno dei suoi significati politici e sociali. Secondo me è il principio morale supremo nella dottrina politica di

Mill. O, meglio, sarebbe più prudente dire che è il principio supremo della sua teoria del giusto e dell'ingiusto, e della giustizia politica e sociale.

3. Come ho detto, per ottenere le sue conclusioni più definite Mill fa affidamento a una concezione psicologica della natura umana piuttosto specifica. Egli ritiene che questa concezione sia abbastanza determinata da produrre i suoi principi della giustizia di base e delle libertà essenziali, data la sua concezione dell'utilità come equivalente agli interessi permanenti dell'umanità (abbrevio l'espressione) e date le condizioni del mondo moderno e le sue tendenze presenti. Il nostro problema, quindi, consiste nell'individuare i principi primi della sua psicologia e nel farci un'idea di come Mill potrebbe aver ritenuto che essi portino a tale conclusione una volta messi assieme ai suoi altri assunti.

I principi psicologici principali sembrano essere questi:

- a) Il criterio della preferenza decisa: *Utilitarismo*, II, parr. 5-8.
- b) Il principio di dignità: ivi., II, parr. 4, 6-7; *Sulla libertà*, III, par. 6.
- c) Il principio del vivere in unione con gli altri: *Utilitarismo*, III, parr. 8-11.
- d) Il principio aristotelico: ivi., II, par. 8.
- e) Il principio di individualità: *Sulla libertà*, III, parr. 1-9.
- f) Il riconoscimento del nostro bene naturale: *Utilitarismo*, III, parr. 10-11.

I primi tre sono stati discussi nella prima e nella terza lezione.

L'ultimo principio è descritto come la capacità che abbiamo di riconoscere il nostro bene naturale e di distinguerlo dal bene apparente come mero artefatto dell'apprendimento sociale e associazionistico, spesso attraverso un qualche genere di ricompensa e di punizione. Senza dubbio ci sono modi migliori di formulare questi principi, ma per il momento questa lista è sufficiente.

La mia idea fondamentale è che il ruolo di questi principi psicologici nella dottrina di Mill sia questo: assieme al principio normativo di utilità e ad altre considerazioni, come le condizioni storiche e sociali del mondo moderno e le sue tendenze al

cambiamento, quei principi individuano i quattro interessi permanenti degli esseri umani.

Questo ci lascia con il problema di spiegare come debbano essere intesi i frequenti riferimenti di Mill a valori perfezionisti. Lascero' questo problema per la fine, quando avremo davanti tutta la sua visione.

3. I primi due interessi permanenti dell'umanità

1. Così adesso ci chiediamo: in che senso dobbiamo intendere che questi interessi sono permanenti? In che modo sono collegati con l'idea che un essere umano sia un essere progressivo? Mill non discute questi problemi, perciò dobbiamo immaginarcelo.

Assumo che l'idea dell'umanità come essere progressivo implichi la possibilità di un miglioramento più o meno continuo della civiltà umana, che arriva alla fine alla condizione normale e naturale della società come condizione di piena eguaglianza descritta in *Utilitarismo* III, parr. 10-11. In questa condizione, la società corrisponde pienamente ai principi milliani dell'eguale giustizia di base e della libertà. Perciò per Mill il progresso è un cammino nel corso del tempo per raggiungere o avanzare verso la condizione della società che è effettivamente migliore, anche se normale e naturale.

Ora, affinché il progresso sia possibile, devono verificarsi certe condizioni necessarie. Perciò, seguendo il quinto capitolo di *Utilitarismo*, diciamo che uno degli interessi permanenti è l'interesse a vedere tutelati i propri diritti morali fondamentali alla giustizia eguale. Ciò significa che l'interesse che abbiamo a che esista la società, con le sue leggi e le sue istituzioni, e la sua opinione morale comune, è un interesse al fatto che essa ci assicuri "le condizioni essenziali del nostro benessere" e "il fondamento stesso della nostra vita" (V, par. 32, 25).

Adesso si considerino gli interessi permanenti che derivano dall'idea di uomo come essere progressivo. Sembrano esserci due condizioni che un qualsiasi interesse del genere deve soddisfare:

I) Un interesse alle condizioni sociali che sono necessarie al continuo progresso o sviluppo della civiltà fino a che non sia raggiunta la condizione della società effettivamente migliore (dal punto di vista morale).

II) Un interesse alle condizioni sociali che sono esse stesse condizioni dello stato ottimale e che sono richieste per il suo funzionamento. Queste condizioni sono necessarie se esso deve rimanere lo stato migliore.

Gli interessi permanenti, dunque, sono permanenti in due sensi. Sono permanenti in quanto interessi alle condizioni necessarie del progresso continuo verso lo stato migliore e anche naturale della società; e sono anche permanenti in quanto interessi alle condizioni richieste per rimanere in tale stato ottimale, una volta che sia stato raggiunto. Implicita nell'idea milliana di stato ottimale della società è l'idea che una società del genere realizzi al meglio la nostra natura come esseri sociali. Essa chiama a raccolta ed esercita in massimo grado le nostre facoltà più elevate e soddisfa i nostri bisogni e le nostre aspirazioni più elevate, e tutto questo in una forma che è coerente con i diritti fondamentali della giustizia eguale e gli interessi legittimi degli altri. Su quest'ultimo punto, si veda *Sulla libertà*, III, par. 9.

Per riassumere: il primo interesse permanente è quello per i nostri diritti fondamentali alla giustizia eguale: è un interesse per le condizioni necessarie al progresso continuo verso la migliore condizione della società in quanto condizione di eguaglianza, e necessarie inoltre per rimanere in tale condizione una volta che sia stata raggiunta.

2. Nel secondo capitolo del *Saggio sulla libertà*, secondo me, possiamo individuare un secondo interesse permanente. Si ricordi che questo capitolo discute le libertà che proteggono l'ambito interiore della coscienza, come lo definisce Mill. Queste libertà sono la libertà di coscienza, la libertà di pensiero e di sentimento, e l'assoluta libertà di opinione e di atteggiamento riguardo a ogni argomento, pratico e teoretico, scientifico, morale e teologico.

Mill si sta occupando qui delle credenze e delle discussioni che riguardano le dottrine generali della religione e della filosofia,

della morale e della scienza, e di tutte le questioni di indirizzo e i problemi politici e sociali generali. Non sta parlando dei discorsi come le incitazioni che tendono a turbare la pace o a scatenare la violenza di una folla; o dei discorsi con i quali vengono resi noti gli spostamenti delle truppe in tempo di guerra, o di molti altri casi del genere. Egli menziona questo tipo di casi nel terzo capitolo del *Saggio sulla libertà*, par. 1, e ammette che discorsi di questo genere possano essere limitati (nota a II, par. 1).

Così il secondo interesse permanente è un interesse alle condizioni sociali relative al diritto, alle istituzioni e agli atteggiamenti pubblici che garantiscono la libertà di pensiero e la libertà di coscienza. La tesi di Mill nel secondo capitolo del *Saggio sulla libertà* è che queste condizioni sono necessarie per scoprire la verità riguardo a ogni argomento. Inoltre, egli suppone che noi abbiamo un interesse permanente a conoscere la verità. Non ha quel tipo di pensieri foschi che si possono trovare nei romanzieri russi come Dostoevskij, e che è testimoniato dalla novella del Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov*, secondo la quale sapere la verità sarebbe orribile, e ci renderebbe disperati e pronti ad appoggiare un regime dittatoriale pur di conservare le nostre illusioni confortanti e necessarie. Sant'Agostino e Dostoevskij sono le due anime nere del pensiero occidentale, e il primo ha avuto su di esso un'influenza profonda.

3. La controversa argomentazione milliana sull'infallibilità in II, parr. 3-11 propone queste tesi, e può essere formulata più o meno come segue: quando la società, attraverso le sue leggi e le sue istituzioni, proibisce la discussione di certe dottrine generali, assume implicitamente che la verità circa quei temi sia già conosciuta con certezza. Detto in altri termini: presuppone che non ci sia alcuna possibilità che dottrine accettate non siano vere e pienamente corrette, ossia infallibili. Perché Mill dice questo?

Immagino che la sua argomentazione riposi su queste premesse:

a) Conoscere la verità su dottrine generali è sempre benefico: è un gran bene, almeno quando le dottrine generali sono significative.

b) La libera discussione di queste dottrine è una condizione necessaria affinché gli errori siano emendati.

c) La libera discussione è anche una condizione necessaria per avere una garanzia razionale che le dottrine che si credono siano corrette. Oltre a questo,

d) La libera discussione è una condizione necessaria per una comprensione e una valutazione piena e adeguata delle nostre credenze, e per far sì che in questo modo possiamo farle veramente nostre. Vedi *Saggio sulla libertà*, III, parr. 2-8.

e) La società esistente si trova in una condizione che le permette di imparare dalla libera discussione delle dottrine generali e di progredire per mezzo di essa.

Dati tutti questi assunti, Mill sostiene che per la società è irrazionale mettere a tacere la discussione generale, a meno che non veda se stessa come infallibile: cioè a meno che la società non veda se stessa come già in possesso della verità e supponga che non esista alcuna possibilità di essere in errore. La sua argomentazione dà per scontato che questa conclusione sia una *reductio ad absurdum*: tutti la rifiutano. Infatti, se la società ritiene che sia possibile non possedere ancora la verità, o che ci sia una qualche possibilità di essere in errore, o di non tenere in dovuta considerazione un qualche aspetto della verità, allora mette a rischio senza ragione uno degli interessi permanenti degli esseri umani in quanto esseri progressivi. Quest'ultimo è il nostro interesse a conoscere la verità e a preservare inoltre le condizioni necessarie affinché essa venga scoperta e riconosciuta in merito a tutte le questioni significative.

4. Due altri interessi permanenti

1. Adesso considereremo due altri interessi permanenti. Il primo può essere messo in relazione con le libertà che Mill discute nel terzo capitolo del *Saggio sulla libertà*, che sono:

La libertà nei gusti e negli scopi; e la libertà di determinare il nostro stile di vita in modo conforme al nostro carattere senza

restrizioni, nella misura in cui non lediamo gli interessi legittimi degli altri tutelati dagli uguali diritti di giustizia e dai precetti del giusto e dell'ingiusto. Secondo queste linee godiamo della libertà anche se gli altri possono trovare il nostro modo di vivere stupido e imprudente, nient'affatto ammirevole, o persino disprezzabile. Assieme a queste libertà va la libertà di associazione, al fine di renderle effettive.

Chiamo "interesse permanente alle condizioni dell'individualità" l'interesse a una ferma tutela di queste libertà, assumendo che sotto di esso ricada anche l'individualità in associazione con altre persone che la pensano allo stesso modo. Ora, in III, par. 10-19 Mill sostiene che queste libertà sono una condizione essenziale per il progresso della civiltà. In III, par. 17 egli afferma che "la libertà è l'unico fattore infallibile e permanente di progresso". Perciò questo interesse permanente, assieme all'interesse permanente alla libertà di pensiero e alla libertà di coscienza, è un interesse che abbiamo in quanto esseri progressivi.

Naturalmente queste libertà sono essenziali non solo adesso, ma anche nella condizione ottimale della società una volta che questa sia stata raggiunta. Esse sono fondamentali per Mill anche in un senso meno ovvio, che può essere descritto in questo modo: solo quando queste libertà sono pienamente rispettate può essere propriamente applicato il criterio della preferenza decisa. Sarebbe difficile esagerare l'importanza di questa tesi: essa equivale a dire che solo in condizioni in cui ci sono istituzioni libere le persone possono acquisire una comprensione di se stesse sufficiente a stabilire quale modo di vivere offra loro la più grande opportunità di raggiungere la felicità (nel senso di Mill), o a prendere decisioni ragionevoli in merito. Tornerò su questo punto fondamentale fra un momento.

2. Infine, arriviamo a un quarto e ultimo interesse permanente. Metto in relazione questo interesse permanente con la credenza milliana (formulata in *Utilitarismo*, III, parr. 8-11) che la condizione normale della società, la condizione pienamente congruente con la nostra natura più profonda, sia una società in cui i diritti eguali di giustizia e di libertà (esaminati prima) sono

fermamente garantiti.

In questa condizione normale (e naturale) della società è impossibile associarsi con altre persone tranne che a condizione che gli interessi di tutti siano egualmente considerati. Questa condizione a sua volta dà origine al desiderio, che Mill considera naturale in noi, di vivere in unione con gli altri. Mill chiarisce questa espressione, che a prima vista è oscura, come un modo per indicare il desiderio di non trarre beneficio da alcuna condizione sociale a meno che anche gli altri siano inclusi nei suoi benefici. Abbiamo qui un principio di reciprocità. *Utilitarismo*, III, par. 10: “quando la mente umana è in una condizione di progresso, aumentano costantemente quelle influenze che tendono a far nascere in ogni individuo un sentimento di unione solidale con tutto il resto del genere umano; e questo sentimento, quando ha raggiunto la sua pienezza, non ci consente mai di pensare o desiderare per noi stessi una condizione vantaggiosa, se a beneficiarne non siano compresi anche gli altri”.

Così il nostro quarto interesse permanente è l'interesse alle condizioni e alle istituzioni sociali che specificano lo stato naturale della società come una condizione di eguaglianza, e fanno sì che questa condizione sia una condizione di equilibrio stabile possibile.

3. Per riassumere: i quattro interessi permanenti sono questi:

a) Primo, l'interesse permanente alle istituzioni che garantiscono i diritti fondamentali di giustizia eguale (così come sono discussi nel quinto capitolo dell'*Utilitarismo*). Questi diritti proteggono “le condizioni essenziali del nostro benessere” e salvaguardano “il fondamento stesso della nostra vita”, e sono necessari al progresso. Questo è un interesse che abbiamo in tutti gli stadi della civiltà.

b) Secondo, l'interesse permanente alle istituzioni e agli atteggiamenti pubblici dell'opinione morale che affermano la libertà di pensiero e la libertà di coscienza. Queste istituzioni e questi atteggiamenti sono necessari per il progresso verso la condizione naturale della società come condizione di eguaglianza, e sono inoltre necessari per preservare tale condizione.

c) Terzo, l'interesse permanente alle istituzioni libere e agli

atteggiamenti pubblici che consentono l'individualità, e perciò proteggono e incoraggiano le libertà di gusto e la nostra scelta di un modo di vivere appropriato al nostro carattere, ove tutto questo ci permette di far sì che il nostro modo di vivere sia veramente nostro. E, assieme a questo, le libertà di associazione per rendere effettiva l'individualità.

d) Quarto, l'interesse permanente a istituzioni giuste e libere e agli atteggiamenti richiesti per realizzare la condizione naturale e normale della società in quanto condizione di eguaglianza.

5. Rapporto con il criterio della preferenza decisa

1. Questo completa la nostra ricognizione dei quattro interessi permanenti dell'uomo come essere progressivo. Non pretendo che questa ricognizione sia completa; ci possono essere altri interessi permanenti nella visione di Mill, e sicuramente le distinzioni tracciate sono in qualche modo artificiali. Ma sono utili, penso, per descrivere come la sua dottrina sia internamente coerente.

Come ho anticipato, Mill intende sostenere che, una volta che si adotti la sua concezione dell'utilità (*Utilitarismo*, II, parr. 3-10), allora i suoi principi di giustizia e di libertà, assieme all'opinione morale comune che sottoscrive tali principi, identificano l'ordine politico e sociale più efficace nel soddisfare i nostri interessi permanenti. Date le condizioni del mondo moderno e i principi della psicologia umana, non esiste modo migliore di organizzare le istituzioni politiche e sociali. Ma perché, dati gli assunti di Mill, questo dovrebbe essere vero? Come concepisce i dettagli?

2. Cruciale per l'intera dottrina di Mill è l'idea che il criterio della preferenza decisa possa essere propriamente applicato solo laddove vigono assetti sociali giusti e liberi. Si tenga a mente che questo criterio comporta che si emetta un giudizio sul fatto che un certo piacere, o attività, è più elevato di un altro in termini di qualità, e più appropriato (e in questo senso migliore) ad un essere dotato delle facoltà più elevate. Quest'ultimo punto stabilisce la connessione con il principio di dignità. La conseguenza

sorprendente di tutto ciò è che, in assenza di assetti giusti e liberi, semplicemente non esiste alcun modo in cui la società possa acquisire la conoscenza e le informazioni specifiche di cui avrebbe bisogno per massimizzare l'utilità nel senso di Mill. E questo per due ragioni:

I) In primo luogo, solo laddove vigono tali istituzioni gli individui, singolarmente o assieme agli altri, possono educare e sviluppare le proprie facoltà nei modi che sono più appropriati al loro carattere e alle loro inclinazioni. Così quelle istituzioni ci sono necessarie per sapere quali attività sarebbero accreditate dalle preferenze decise delle persone.

II) Secondo, nella società non esiste alcuna agenzia centrale – nessun ufficio centrale per le informazioni o dipartimento per la pianificazione – che possa essere in possesso dell'informazione richiesta per massimizzare l'utilità e che quindi possa sapere quali leggi e regolamenti più specifici potrebbero promuovere i nostri quattro interessi permanenti.

3. Si consideri un'analogia: Mill assume, potremmo dire, che ciascuna persona sia più o meno come un'impresa in un mercato perfettamente competitivo. In un mercato del genere l'impresa decide che cosa produrre dati i prezzi dei suoi input e output. Non esiste alcuna agenzia centrale per la pianificazione che ci dice che cosa fare. Date certe condizioni, che sono descritte dalla teoria economica, quando ciascuna impresa massimizza il proprio profitto il prodotto sociale complessivo è prodotto in modo efficiente (nel senso di Pareto).

L'analogia è questa: è solo nelle condizioni di un mercato competitivo che si assume che le imprese sappiano al meglio che cosa produrre e come. I prezzi stabiliti nei mercati competitivi contengono le informazioni di cui c'è bisogno affinché le decisioni delle imprese siano efficienti. Quindi, esse sono lasciate libere di prendere le loro decisioni sulla produzione indipendentemente le une dalle altre.

Nella visione di Mill, è solo quando sono adeguatamente educati ed è loro offerta l'opportunità di sviluppare le loro facoltà in condizioni di eguaglianza della giustizia e di libertà delle istituzioni

che gli individui possono sapere quali attività più elevate rispondano meglio alla loro natura e al loro carattere.

Da ciò consegue che per massimizzare l'utilità nel senso di Mill è necessario predisporre delle istituzioni giuste e libere, ed educare le capacità delle persone. In questo modo si stabiliscono le condizioni di sfondo nelle quali può operare il criterio della preferenza decisa. Se la società fa uso di istituzioni diverse da queste, sperando di massimizzare l'utilità, agisce semplicemente alla cieca. Solo le persone che sono cresciute ed educate nelle condizioni sociali delle istituzioni libere possono essere in possesso, ciascuna per quel che riguarda il proprio caso, delle informazioni necessarie.

4. Qui vorrei fare alcune osservazioni di commento. Innanzitutto, credo che, come abbiamo già rilevato, Mill non tracci una distinzione accurata all'interno dell'insieme dei piaceri più elevati o all'interno dell'insieme dei piaceri più bassi. Il baseball è un'attività elevata; perché no? Egli è interessato in parte a confutare la dottrina di Carlyle secondo la quale l'utilitarismo è una "dottrina degna solo di maiali" (*Utilitarismo*, II, par. 3) e a sottolineare che è possibile tracciare una distinzione fra i piaceri più elevati e quelli più bassi, e le facoltà più elevate e quelle più basse – attraverso il criterio della preferenza decisa. Ai suoi fini è sufficiente una distinzione approssimativa.

Una seconda osservazione è che questa mancanza di distinzioni accurate significa che Mill sostiene che tutte le persone normali sono egualmente capaci di godere delle proprie facoltà più alte e di esercitarle, anche ammettendo che alcuni abbiano più talenti di altri. La cosa potrebbe essere posta in termini più precisi dicendo che per ciascuna persona normale (adeguatamente educata ecc.) esiste un ventaglio di attività elevate che tale persona vorrebbe rendere centrale nella propria vita. Egli sostiene anche che, date le opportunità appropriate, questo è quello che farà effettivamente, salvo circostanze speciali (naturalmente, questi insiemi di attività varieranno da persona a persona). Tutto questo trova riscontro nei tipi di spiegazione di cui Mill parla in *Utilitarismo*, II, par. 7, in cui spiega le apparenti deviazioni dal

principio di dignità, che è il principio psicologico fondamentale a sostegno del criterio della preferenza decisa. L'idea che le attività e le facoltà più elevate siano esclusivamente intellettuali, estetiche e accademiche è semplicemente spazzatura.

Una terza osservazione è che i piaceri più elevati di coloro che hanno più talenti (ammesso che esistano persone del genere) non hanno maggior valore dei piaceri più elevati di coloro che hanno meno talenti. Tutte le attività decisamente preferite dalle persone normali, propriamente istruite e che vivono sotto istituzioni giuste e libere, contano allo stesso modo. In realtà, penso che alla fine ci si renderà conto che non c'è mai alcuna occasione in cui di fatto ci sia bisogno di confrontarle. Ma questo dovrebbe essere provato. A prima vista sembra che le differenze nella qualità dei piaceri possano, e anzi, debbano, influenzare le politiche sociali. Si può ammettere questo senza ammettere che sia necessario prendere decisioni accurate? Qui dobbiamo passare ai casi particolari.²

Infine, una quarta osservazione: per Mill non esiste alcuna teoria psicologica generale della natura umana che possa essere usata dalla società, o da un'agenzia pianificatrice centrale, per dirci, ad esempio attraverso il ricorso a test psicologici, quale specifico stile di vita sia meglio per questo o quell'individuo particolare. La migliore informazione che sia possibile ottenere consiste nel guardare alle decisioni di individui liberi: lì si lascia decidere il loro stile di vita per conto proprio nelle condizioni libere richieste. Sono loro a dover stabilire su quale famiglia di attività più elevate sia meglio incentrare la propria vita. Non esiste alcuna teoria psicologica generale che possa fornirci queste informazioni in anticipo.

5. Per concludere: gli eguali diritti di giustizia e i tre tipi di libertà specificano le condizioni istituzionali necessarie a far sì che cittadini eguali in una società democratica dell'epoca attuale siano nella posizione migliore, relativamente a ciascuno di essi, per scoprire lo stile di vita che è loro più congeniale. Questo aiuta a spiegare perché Mill pensi – come sembra che faccia – che queste istituzioni giuste e libere siano necessarie per massimizzare l'utilità intesa nei termini dei nostri interessi permanenti come esseri

progressivi.

6. Rapporto con l'individualità

1. Abbiamo visto che il principio dell'individualità è connesso con il criterio della preferenza decisa. Perciò dobbiamo considerare il significato di tale principio in quanto principio psicologico fondamentale. Nel *Saggio sulla libertà*, III, par. 1, Mill afferma la seguente cosa: “è auspicabile [...] che l'individualità sia libera di affermarsi nella sfera che non riguarda direttamente gli altri. Quando la norma di condotta non è il carattere individuale ma le tradizioni o le consuetudini degli altri, viene a mancare uno dei principali elementi della felicità umana, e l'elemento sicuramente principale del progresso individuale e sociale”. Che questo sia un principio psicologico è provato dal fatto che l'individualità è uno degli ingredienti della felicità (tutto il *Saggio sulla libertà*, III, parr. 1-9 è importante a questo proposito).

Mill ritiene che l'individualità abbia due componenti:

a) Una è l'ideale greco dello sviluppo autonomo dei nostri vari poteri naturali, incluso lo sviluppo e l'esercizio delle nostre facoltà più elevate (III, par. 8).

b) La seconda è l'ideale cristiano dell'autogoverno, e ciò include, fra le altre cose (per come intendo Mill), il riconoscimento dei limiti alla nostra condotta che sono imposti dai diritti fondamentali di giustizia (III, parr. 8-9).

2. In III: par. 8 Mill afferma che, se il pensiero che siamo stati creati da un essere buono fa in qualche modo parte della religione, è coerente con la religione credere che abbiamo facoltà elevate affinché tali facoltà possano essere coltivate e sviluppate, anziché obliterate e distrutte. È anche coerente con la religione che Dio sia contento del fatto che ci avviciniamo alla realizzazione della concezione ideale incorporata nelle nostre facoltà. Mill rifiuta qui quella che egli definisce la “concezione calvinista dell'umanità”, nella quale “tutto ciò di cui è capace l'umanità si riassume nell'obbedienza” e le facoltà, capacità e sensibilità umane devono

essere sopresse (III, par. 7).

La visione di Mill sembra essere presentata come un ideale perfezionista. Più avanti considereremo fino a che punto debba essere considerata come una dottrina psicologica. Per adesso osservo solo che Mill parla qui di questi ideali perché ritiene che essi caratterizzino degli stili di vita che sarebbero adottati e seguiti dalle persone nelle condizioni richieste affinché il criterio della preferenza decisa operi assieme al principio di dignità. Questi ideali caratterizzano i modi di vivere che più si accordano alla nostra natura libera e pienamente sviluppata.

3. Una caratteristica dell'idea milliana di individualità salta all'occhio quando la si confronta con una visione più vecchia. Quando Locke discute la tolleranza nella sua *Lettera sulla tolleranza* (1689), è soprattutto preoccupato del problema di come superare le guerre di religione. Egli propone come soluzione che la Chiesa sia un'associazione volontaria all'interno dello Stato, mentre lo Stato deve rispettare la libertà di coscienza entro certi limiti. Durante le guerre di religione era stato dato per scontato che il contenuto della fede fosse importante più di ogni altra cosa. Bisogna credere la verità, la vera dottrina, altrimenti si mette a rischio la propria salvezza. L'errore religioso era temuto come una cosa terribile; e coloro che diffondevano l'errore suscitavano il terrore.

All'epoca di Mill, tuttavia, la visione della questione era ovviamente ormai cambiata. La battaglia sul principio di tolleranza era stata conclusa da molto tempo. E, sebbene il contenuto delle credenze non sia, ovviamente, privo di importanza, è anche importante come si crede. Adesso è importante il grado in cui abbiamo fatto nostre le credenze che abbiamo; fino a che punto ci siamo sforzati di capirle, cercato di appurare il loro significato più profondo, e di attribuire alle nostre credenze un ruolo centrale nelle nostre vite, non limitandoci, per così dire, a ripeterle.

Questo atteggiamento è moderno, sebbene sia nato nel corso delle guerre di religione. Ovviamente non è un'idea originale di Mill, che la riconosce esplicitamente a William Humboldt (1792); e Milton aveva già detto nell'*Areopagitica*, par. 49, che "se un uomo

crede a delle cose solo perché così dice il suo pastore, o perché così stabilisce l'assemblea, senza conoscere altra ragione, anche se la sua credenza è vera la stessa verità che egli crede diventa eresia". Anche Rousseau ebbe una grande influenza su questo modo di pensare, data la sua insistenza sull'io e sul valore intrinseco della vita interiore coltivata attraverso l'osservazione di se stessi. Quale che sia la sua origine, Mill ne offre una formulazione importante nel *Saggio sulla libertà*, III, parr. 1-9.

Parte di questo atteggiamento moderno dipende dal fatto che non si ha più la stessa paura di credere qualcosa di sbagliato. Se ne ha sicuramente paura, perché l'errore può causare grandi danni; ma non se ne ha paura in quanto conduce inevitabilmente alla dannazione. Anche la sincerità e l'agire secondo coscienza sono importanti. Chiaramente Mill non prende in considerazione la possibilità che coloro che hanno delle credenze sbagliate saranno di conseguenza, e per questa ragione, dannati. Egli dà per scontato che l'errore non avrà tali conseguenze. Immagino che questa credenza sia necessaria affinché il valore dell'individualità diventi centrale, come succede in Mill. L'idea che sia importante fare nostre le credenze e le aspirazioni che abbiamo apparirebbe semplicemente come irrazionale se l'errore, in quanto tale, potesse benissimo implicare la dannazione.

4. Ho rilevato che la concezione dell'individualità di Mill è costituita in parte dall'idea del fare nostre le credenze che abbiamo. Questo è un aspetto dello sviluppo di sé. Ma gli altri aspetti che Mill sottolinea sono: fare nostro il nostro piano di vita; fare nostri i desideri che abbiamo; armonizzare i nostri desideri e i nostri impulsi e stabilire un ordine di priorità che sia anch'esso nostro.

Non penso che Mill intenda dire che dobbiamo renderci diversi dalle altre persone per il gusto di essere diversi. Piuttosto, vuole dire che, per quanto simili o diversi possano essere i nostri piani di vita rispetto ai piani degli altri, dovremmo aver fatto nostro il piano di vita che abbiamo: cioè ne comprendiamo il significato e ce ne siamo appropriati nei nostri pensieri e nel nostro carattere. Non dobbiamo affatto scegliere la nostra vita, come fa un cosiddetto "sceglitore di fini". Piuttosto, siamo in grado di

affermare il nostro stile di vita dopo averci debitamente riflettuto, e non lo seguiamo semplicemente per consuetudine. Siamo arrivati a capirne il senso, siamo penetrati nel suo significato più profondo attraverso l'uso pieno e libero delle nostre facoltà di pensiero, di immaginazione e di sentimento. In questo modo abbiamo fatto nostro il nostro modo di vivere, anche se tale modo di vivere esiste da molto tempo, e in questo senso è tradizionale.

Parlo di questa questione perché talvolta si dice che Mill dà risalto all'eccentricità, al fare le cose a modo nostro. Penso che questa sia una lettura sbagliata. Certamente egli si aspetta che le istituzioni libere porteranno a una maggiore diversità culturale, e pensa che questo sia desiderabile. Ma ciò su cui egli insiste è lo sviluppo di sé e l'autogoverno; quest'ultimo comporta l'autodisciplina e nessuno dei due, insieme o separatamente, dovrebbe essere confuso con l'eccentricità. L'idea fondamentale è il nostro interesse all'individualità intesa come la formazione libera e riflessiva del nostro pensiero e del nostro carattere all'interno dei limiti ristretti imposti dai diritti eguali di giustizia per tutti.

Riguardo a quest'ultima cosa, occorre prestare attenzione all'ultimo importante paragrafo sui limiti della giustizia in III, par. 9:

Non è stemperando nell'uniformità tutte le caratteristiche individuali, ma coltivandole e facendo appello ad esse entro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui, che gli uomini diventano nobili e magnifici esempi di vita [...] Proporzionalmente allo sviluppo della propria individualità ciascuno acquista maggior valore ai propri occhi, e quindi può avere maggior valore per gli altri [...] Il fatto di essere vincolati a rigide norme di giustizia per il bene altrui sviluppa i sentimenti e le capacità che portano a compierlo. Ma venire repressi in campi che non riguardano il benessere degli altri, soltanto a causa della loro disapprovazione, non sviluppa nulla di valido, salvo eventualmente quella forza di carattere che si esplica nella resistenza alle costrizioni [...] Perché la natura di ciascuno abbia ogni opportunità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse. Le riflessioni di Mill, qui, suggeriscono un'idea ulteriore che

sfortunatamente non abbiamo il tempo di discutere, ossia il maggior valore complessivo raggiunto dalla diversità umana laddove vigono istituzioni libere, quando essa è il risultato dell'autosviluppo dell'individualità all'interno dei limiti del governo di sé, fra i quali c'è il rispetto per i diritti di giustizia. Questo è un tema importante del liberalismo di Mill e di altri liberalismi moderni. Non sarebbe venuto in mente a Locke: questi non avrebbe assunto che la diversità religiosa sia di per sé un bene, anche se avrebbe potuto pensare che essa abbia i suoi lati positivi in quanto rende possibile l'accettazione del principio della libera fede e della tolleranza.

7. Il posto dei valori perfezionisti

1. Concludo con due punti. Il primo riguarda il posto che in Mill hanno i valori perfezionisti, che egli menziona spesso. Chiaramente essi hanno un ruolo in relazione al principio di dignità e a quello di individualità. Ma come dovrebbe essere inteso questo ruolo? In che senso Mill sta promuovendo o sottoscrivendo dei valori perfezionisti? Quali situazioni politiche e sociali giustificano, se ne giustificano qualcuna?

Ora, sicuramente Mill riconosce l'esistenza dei valori perfezionisti relativi a ciò che è ammirevole e a ciò che è eccellente, e dei loro opposti, ossia ciò che è degradante e ciò che è disprezzabile. E per lui questi sono valori importanti. Inoltre, egli dà per scontato che questi valori siano riconosciuti da noi, giacché sotto forma di principio di dignità essi stanno a fondamento della sua idea centrale del criterio della preferenza decisa, che implica sempre un giudizio su ciò che è appropriato per noi. Così, il fatto che noi riconosciamo l'esistenza di questi valori e la loro grande importanza per noi costituisce una parte fondamentale della sua dottrina normativa ed è suffragato dalla sua psicologia umana capitale.

Tuttavia, alla luce del contenuto del principio di libertà – il fatto che esso escluda che la libertà individuale possa essere

limitata per ragioni perfezioniste – questi valori non possono essere imposti attraverso le sanzioni del diritto e della opinione morale comune sotto forma di pressione sociale coercitiva. Queste sono cose che spetta a noi decidere da soli, assieme ai nostri amici e alle persone alle quali ci associamo. In questo senso, la sua dottrina non è perfezionista.

2. I valori fondamentali della dottrina politica e sociale di Mill sono quelli della giustizia e della libertà, così come sono espressi nei suoi principi del mondo moderno. Se qualcuno dovesse obiettarli che ha lasciato da parte i valori perfezionisti, egli risponderebbe, immagino, che non li ha lasciati da parte. Egli direbbe, piuttosto, che ne ha tenuto conto del modo in cui bisognerebbe farlo, cioè stabilendo dei principi che, una volta realizzati negli assetti sociali, saranno massimamente efficaci nell'indurre le persone ad attribuire liberamente – e in accordo con la loro natura e con i consigli e le esortazioni degli amici e degli altri compagni, a seconda di ciò che è loro più adatto – a tali valori un ruolo centrale nella loro vita.

Ritengo che egli direbbe che non è necessario costringere le persone a perseguire attività che realizzano questi valori, e cercare di farlo laddove non vigono le istituzioni della giustizia e della libertà fa più danno che bene. D'altra parte, una volta che tali istituzioni siano state pienamente instaurate, i valori della perfezione saranno realizzati nel modo più appropriato dalle vite e dalle associazioni libere all'interno dei limiti imposti dalle istituzioni giuste e libere. I valori della giustizia e della libertà hanno un ruolo di sfondo fondamentale e in questo senso una certa priorità. Mill direbbe che egli dà ai valori perfezionisti ciò che spetta loro.

3. Per quel che riguarda il secondo punto – il ruolo dei principi psicologici di Mill – faccio la seguente osservazione: tutte le dottrine morali contengono dei concetti e dei principi normativi assieme ad alcuni elementi di psicologia umana e di sociologia politica, oltre ad altri assunti di tipo istituzionale e storico. La visione di Mill non fa eccezione. Tuttavia, essa contiene un solo assunto normativo principale – il principio di utilità, assieme ai

concetti e ai valori adesso associati. Il ruolo essenziale di questo principio risulta evidente ovunque, e regna sovrano come dottrina teleologica nel capitolo sulla logica della pratica, o dell'arte, alla fine del suo *Sistema di logica* (1843).

I principi primi della psicologia di Mill giocano un ruolo essenziale, e se essi non funzionano o ci appaiono implausibili, allora la sua dottrina non funziona o sembra poco solida. Ho suggerito che molto nella sua risposta ai critici dipende da essi. Ma tutte le dottrine morali dipendono da una psicologia morale sottostante. La dottrina di Mill non è speciale neppure sotto questo punto di vista.

Non mi sono occupato molto di quanto la visione di Mill, nel complesso, sia riuscita. Il mio obiettivo, piuttosto, è stato quello di spiegare come, dati i suoi inizi apparentemente benthamiani, egli sia riuscito ad arrivare a dei principi di giustizia, di libertà e di eguaglianza che non sono così distanti dalla giustizia come equità, cosicché la sua dottrina politica e sociale – presa separatamente dalla sua visione morale complessiva – potrebbe fornirci i principi di un liberalismo moderno e comprensivo.

¹ Come prima, dal momento che non esiste nessun testo standard e facilmente reperibile, ho fatto riferimento ai paragrafi all'interno di ciascun capitolo. Questo ci costringe a numerare i paragrafi a mano.

² Questa domanda è stata posta da Jeffrey Cohen, della Columbia.

Appendice: Osservazioni sulla teoria sociale di Mill [c. 1980]

A. Osservazioni preliminari: lo sfondo della teoria sociale

1. Per capire Mill è essenziale capire *sia* il modo in cui egli stesso concepiva la sua *vocazione* (come *educatore* dell'élite dell'opinione pubblica allo scopo di instaurare un consenso sufficiente sui principi primi del mondo moderno, in vista dell'età organica prossima ventura) *sia* la teoria sociale di sfondo alla luce della quale egli concepiva lo sviluppo storico. I saggi *Utilitarismo* (1861), *Sulla libertà* (1859), *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861), e *L'asservimento delle donne* (1869) devono essere tutti letti in questa luce.

2. Ma da soli non bastano: altri scritti presentano la teoria sociale più in dettaglio, e specialmente i *Principi di economia politica* (prima edizione, 1848; terza edizione, 1852) e il *Sistema di logica* (1843). Nei primi, specialmente il Libro II, capitoli 1-2 (sulla proprietà); il Libro IV, capitoli 1, 6-7 (su uno stato stazionario e sul futuro delle classi lavoratrici); il Libro V, capitoli 1-2, 8-11 (sul ruolo del governo); e il Libro IV, conclusivo (sul metodo delle scienze sociali), che è anche il pezzo forte della sua *Logica*. A questi si aggiungano i saggi *Sul socialismo* (1879) e lo sfondo precedente relativo alle origini delle sue idee, come ad esempio l'*Autobiografia* (1873) ecc.

B. Il *Governo Rappresentativo*: come *forma di governo idealmente migliore e fine del miglioramento progressivo*

1. I primi tre capitoli di questa opera presentano la teoria sociale di sfondo di Mill e meritano un'attenzione accurata, sebbene altri capitoli aggiungano molti dettagli: ad esempio, i capitoli 7 e 8 presentano le argomentazioni di Mill a favore di alcune delle sue controverse proposte riguardo alla *rappresentanza* proporzionale delle minoranze e al voto plurimo per i più istruiti (ciò che è istruttivo sono le *ragioni* di Mill a favore di queste proposte e il modo in cui esse si adattano alla sua visione complessiva). Alcuni temi fondamentali sono esemplificati dalla discussione del governo locale, del nazionalismo, del federalismo, e

del governo delle colonie nei capitoli 15-18.

2. Il primo capitolo affronta una questione fondamentale, ossia fino a che punto la forma di governo sia passibile di scelta razionale. Nei paragrafi 4-11 Mill rifiuta l'idea (di Bentham) che il governo sia un *mezzo* per un *fine* (e che possa essere adottato in quanto tale) e quella (di Coleridge) che sia una *crescita organica* che non è soggetta al controllo umano. La sua conclusione è che date certe condizioni (enunciate ai paragrafi 8-9) le nostre istituzioni sono questione di scelta (paragrafo 11).

3. I paragrafi 12-14 discutono un'obiezione fondamentale a questa conclusione: ossia, che la forma di governo sia già fissata nei suoi tratti essenziali dalla *distribuzione* dei fattori del potere sociale e che il potere più forte detenga l'autorità di governo: perciò ogni cambiamento deve essere *preceduto* da un *cambiamento* nella distribuzione del potere sociale. In risposta Mill afferma che questa dottrina è troppo vaga per poterne dare un giudizio; per renderla più precisa enumera sei elementi principali del potere sociale: I) *forza fisica* (numeri), II) *proprietà*, III) *intelligenza*, IV) *organizzazione*, V) *possesso dell'autorità di governo*, VI) *potere sociale attivo* guidato da un'*opinione pubblica* unita ed efficace (e i suoi vari gradi, fino ad arrivare [all'opinione] passiva e divisa). Questa è una visione del potere sociale come *equilibrio generale*: esso dipende dalle mutevoli configurazioni di questi elementi.

4. Si osservi che in questo capitolo e nei due successivi l'argomentazione di Mill suffraga il realismo e la realizzabilità della sua vocazione come educatore pubblico: egli sostiene che, data la configurazione degli elementi sociali del potere al suo tempo (nell'epoca di transizione) il sesto elemento del potere può avere un peso considerevole e coloro che cercano di influenzarlo possono dunque ottenere molto. Adesso si può fare, mentre *più tardi* forse no. Si pensi al *Saggio sulla libertà*, III, par. 19. Così Mill ha una *teoria* che spiega la razionalità della sua vocazione.

5. Questa teoria era stata già discussa nell'importante Libro VI della *Logica*, e specialmente nel capitolo 10: qui Mill sostiene che le leggi che governano la successione degli stati sociali devono esprimere il fatto storico evidente che i cambiamenti culturali e

sociali *più importanti* sono stati preceduti da cambiamenti *intellettuali* che sono scaturiti da stadi *precedenti* dello sviluppo intellettuale. Dal momento che il cambiamento intellettuale è in parte *autonomo*, il cambiamento sociale non può consistere soltanto di mutamenti degli altri elementi del potere sociale.

6. Infine, si noti che i capitoli II-III del *Governo rappresentativo* contribuiscono a dare senso all'idea dell'utilità di Mill nel suo senso più ampio, come ciò che persegue "gli *interessi permanenti* dell'uomo come essere *progressivo*" (*Saggio sulla libertà*, I, par. 11): ossia, che la migliore forma di governo per realizzare questi interessi è il *governo rappresentativo* (cfr. *Utilitarismo*, II, parr. 3-9, 11-18; III, specialmente parr. 8-11; *Sulla libertà*, III, parr. 2-9), e storicamente la tendenza è di andare verso le condizioni che rendono possibile tale governo. Perciò il test generale dell'utilità è: quanto bene le istituzioni favoriscano questa tendenza storica e quanto siano adatte al governo rappresentativo ecc.

C. *Principi di economia politica*, sottotitolati *Con alcune applicazioni alla filosofia sociale*:

1. L'idea che Mill sia un difensore di quello che egli chiama capitalismo del *laissez-faire* è, credo, un travisamento totale, come si può appurare leggendo le parti dell'*Economia politica* enumerate in precedenza sotto A:2: nel Libro II Mill propone alcune norme che riguardano il possesso della proprietà, l'eredità, i lasciti, ecc., che non sono certamente mirate all'eguaglianza della proprietà, ma sono volte a prevenire le grandi concentrazioni e a diffondere la proprietà nel corso del tempo in modo non troppo disuguale fra le classi. Queste regole sono basate sull'utilitarismo così come è definito nel suo senso più ampio (vedi *ante*, B:6). Il Libro V, 1-2 e 8-11, in particolare, discute di quando il governo deve essere attivo e quando non deve esserlo.

2. Nel Libro IV Mill di fatto presenta una reinterpretazione dell'idea ricardiana di stato stazionario, che muta radicalmente le sue implicazioni politiche e sociali: egli vede questo stato non come un *giorno del giudizio* che deve essere *evitato* attraverso un'accumulazione di capitale e un'innovazione continue, ma come uno stato desiderabile che deve essere benvenuto. Questa

variazione mina alle basi l'ethos della moderna società capitalistica come società in cui il capitale e la ricchezza sono in crescita continua: cfr. i capitoli 1, 5-6.

3. Mill vedeva di buon occhio quella che oggi giorno viene spesso chiamata "autogestione dei lavoratori" nell'industria, per via del fatto, ampiamente congruente con la sua visione, che essa incoraggiava la partecipazione e quindi faceva sì che le persone fossero attive e vitali. Mentre rifiutava il socialismo del dirigismo di Stato come burocratico, pensava che l'autogestione [fra i lavoratori] delle imprese private sarebbe stata vincente se i mercati fossero stati competitivi. Il suo femminismo costituisce una parte importante di questa visione. Cfr. il suo *Asservimento delle donne*, e in particolare il capitolo 2.

Marx

MARX I

La sua idea del capitalismo come sistema sociale

1. Osservazioni preliminari

Le date di Marx, 1818-1883, lo rendono quasi un contemporaneo di J.S. Mill, che era più vecchio di dodici anni (1806-1873). Egli nacque in un secolo che stava già cominciando a interessarsi seriamente al socialismo, compresa l'opera dei seguaci di Saint-Simon, ai quali Mill si associò in gioventù.

Uno dei più notevoli successi di Marx è che, partendo da una formazione accademica in giurisprudenza e filosofia, che studiò all'Università di Berlino alla fine degli anni trenta, egli passò all'economia per chiarire e approfondire le proprie idee solo dopo avere compiuto i ventotto anni d'età. La prova delle sue doti eccezionali è che egli diventò una delle maggiori figure del diciannovesimo secolo in questa disciplina, da annoverare nella stessa schiera di Ricardo e Mill, Walras e Marshall. Fu un autodidatta, uno studioso isolato. Mentre Ricardo e Mill conoscevano altri economisti della scuola classica, che insieme formavano una specie di gruppo di lavoro, Marx non ebbe colleghi di questo tipo. Friederich Engels, che diventò un suo stretto collaboratore e amico all'inizio degli anni quaranta, e che fu per certi versi indispensabile a Marx, non era un pensatore originale del calibro di Marx, e non poteva fornirgli effettivamente quel tipo di sostegno intellettuale di cui avrebbe potuto fruire. Lo stesso Engels diceva: "il contributo che io ho dato [...] avrebbe potuto essere apportato da Marx anche senza di me. Ciò che Marx ha fatto, invece, io non sarei stato in grado di farlo [...] Marx era un genio;

noi tutt'al più dei talenti".¹ Date le circostanze della vita di Marx, il suo successo in quanto teorico dell'economia e sociologo politico del capitalismo è straordinario, anzi, eroico.

1. Le opere di Marx che leggeremo possono essere suddivise come segue: primo, gli scritti iniziali e più filosofici degli anni quaranta: *La questione ebraica* (1843) e *L'ideologia tedesca* (1845-1846).² Importanti, ma non da leggere, sono: *Manoscritti economico-filosofici* (1844) e le *Tesi su Feuerbach* (1845).

Secondo, alcune parti degli scritti economici: *Il Capitale*, Vol. I (1867) (prima stesura, 1861-63); Vol. II (1885) (redatto tra il 1868-70, e il 75-78); Vol. III (1894) (prima stesura, 1864-65). Lavoro importante, ma non da studiare, sono i *Grundrisse* (1857-58).³

Terzo: uno degli scritti politici di Marx: *Critica al Programma di Gotha* (1875).⁴

2. Gli obiettivi della nostra discussione di Marx sono molto modesti, persino più modesti di quelli del nostro lavoro su Mill. Esaminerò Marx solo in quanto critico del liberalismo. Tenendo presente questo, mi concentrerò sulle sue idee del giusto e della giustizia, e in modo particolare su come queste si applicano al problema della giustizia nel capitalismo come sistema sociale basato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione. Il pensiero di Marx è di portata smisurata, e presenta difficoltà tremende. Capire, e addirittura padroneggiare, le idee del *Capitale* – tutti e tre i volumi – è un compito proibitivo. Tuttavia, è molto meglio affrontare Marx, anche se molto brevemente, che non affrontarlo per niente. Spero che più avanti sarete incoraggiati a tornare sul suo pensiero e ad approfondirlo.

Quando dico che ci concentreremo sulla critica di Marx al liberalismo, intendo dire che esamineremo le sue critiche al capitalismo come sistema sociale, critiche che a prima vista potrebbero sembrare applicabili sia alla democrazia proprietaria sia al socialismo liberale. Cercherò di rispondere alle sue critiche che in maniera più evidente esigono una risposta. Per esempio:

a) All'obiezione di Marx che dice che alcuni diritti e libertà fondamentali – quelli che egli mette in relazione con i diritti dell'uomo (e che noi abbiamo classificato come libertà dei

moderni) – esprimono e proteggono l'egoismo reciproco dei cittadini nella società civile di un mondo capitalistico, noi rispondiamo che in una democrazia bene ordinata e proprietaria questi diritti e queste libertà, opportunamente specificati, esprimono e proteggono in maniera appropriata gli interessi di ordine superiore dei cittadini liberi e uguali. Sebbene la proprietà ai fini delle attività produttive sia permessa, questo diritto non è un diritto fondamentale, ma è soggetto alla condizione che, nelle attuali condizioni, sia il modo più efficace per soddisfare i principi di giustizia.

b) All'obiezione che i diritti e le libertà politiche di un regime costituzionale sono meramente formali, noi rispondiamo che attraverso l'equo valore delle libertà politiche (congiuntamente all'operato degli altri principi di giustizia) a tutti i cittadini, qualunque sia la loro posizione sociale, può essere assicurata una pari opportunità di esercitare influenza politica. Questa è una delle caratteristiche egualitarie essenziali della giustizia come equità.

c) All'obiezione di Marx che un regime costituzionale in cui vige la proprietà privata assicura solamente le cosiddette libertà negative (quelle che implicano la libertà di agire non ostacolati dagli altri), noi rispondiamo che le istituzioni di base di una democrazia proprietaria, congiuntamente all'equa eguaglianza di opportunità e al principio di differenza, o alcuni principi analoghi, forniscono una protezione adeguata alle cosiddette libertà positive (quelle che implicano l'assenza di ostacoli a scelte o attività possibili, portando così all'auto-realizzazione).⁵

d) All'obiezione contro la divisione del lavoro nel regime capitalistico, noi rispondiamo che le caratteristiche anguste e degradanti della divisione del lavoro dovrebbero essere ampiamente superate una volta che le istituzioni della democrazia proprietaria fossero realizzate.⁶

Ma sebbene l'idea della democrazia proprietaria cerchi di rispondere alle obiezioni legittime della tradizione socialista, l'idea di società bene ordinata della giustizia come equità è molto distante dell'idea di Marx di una società comunista pienamente realizzata. Questa società sembra essere al di là della giustizia, nel

senso che le circostanze che danno origine al problema della giustizia retributiva sono superate, e i cittadini non hanno bisogno di giustizia, e non se ne interessano nella loro vita quotidiana. Al contrario la giustizia come equità presuppone che, dati i fatti generali della sociologia politica dei regimi democratici (per esempio il fatto del pluralismo ragionevole), i principi e le virtù politiche che ricadono nell'ambito della giustizia avranno sempre un ruolo nella vita politica pubblica. La scomparsa della giustizia, persino della giustizia distributiva, non è possibile, e nemmeno, a quanto pare, desiderabile. Questo è un problema intrigante, e, sebbene sia tentato di farlo, non lo esaminerò ulteriormente.

3. Oggi passerò in rassegna gli obiettivi della teoria economica di Marx e la sua teoria del capitalismo come sistema sociale. Naturalmente noi possiamo trattare queste materie solamente in una maniera elementare e semplificata. Se ci ricordiamo che i nostri obiettivi sono modesti, forse non facciamo nessun danno. Concedere un'attenzione speciale all'economia di Marx non solo è giustificato perché egli le assegna un posto centrale, ma perché è determinante nella sua teoria del capitalismo in quanto sistema di dominio e sfruttamento, e quindi del capitalismo in quanto sistema sociale ingiusto. Per capire Marx come critico del liberalismo, noi dobbiamo provare a capire perché egli lo considerasse ingiusto. Infatti, mentre la maggior parte dei liberalismi non sono legati al diritto alla proprietà privata dei mezzi di produzione, come è invece il libertarismo,⁷ molti liberali, fra i quali Mill, hanno difeso la proprietà privata di tali mezzi non in generale, ma in quanto giustificata da determinate condizioni.

Guidato da queste riflessioni, nelle tre lezioni su Marx cercherò di trattare i seguenti tre argomenti:

Nella prima, considererò come Marx giudicava il capitalismo in quanto sistema sociale, e osserverò molto brevemente quale secondo me fosse il punto principale della sua teoria del lavoro e quale fosse il suo obiettivo fondamentale.

Nella seconda, considererò come Marx giudicava le idee del diritto e della giustizia ed esaminerò brevemente il problema – molto discusso in anni recenti – se egli pensasse che il capitalismo

sia ingiusto in quanto sistema sociale, oppure da condannare solamente alla luce di valori diversi dalla giustizia, e non collegati ad essa. È chiaro che Marx condanna il capitalismo. I valori fondamentali cui fa appello per fare questo sono sembrati meno chiari.

Nella terza lezione, affronterò brevemente la concezione di Marx della società comunista realizzata come una società di produttori liberamente associati nella quale la coscienza ideologica (o falsa), così come l'alienazione e lo sfruttamento, sono stati superati. Mi chiederò se per Marx una società comunista realizzata sia una società al di fuori della giustizia, e se l'idea dei diritti possa avere ancora una sua funzione.

È evidente che, come nel caso di Mill, possiamo affrontare solo una parte piccolissima del pensiero di Marx. Questa forse è una ragione per considerare il suo lavoro da una sola prospettiva: vale a dire, come una critica del liberalismo. Far questo è un modo istruttivo per farsi un'idea della grande forza della sua dottrina.

4. Prima di andare avanti lasciatemi fare una considerazione sull'importanza di Marx. Si potrebbe pensare che con il recente collasso dell'Unione Sovietica la filosofia socialista e il pensiero economico di Marx al giorno d'oggi non abbiano più significato. Penso che questo sarebbe un errore grave per almeno due ragioni.

La prima è che, sebbene il socialismo della pianificazione centrale che ha governato in Unione Sovietica sia screditato – in verità, non fu mai una dottrina plausibile – lo stesso non si può dire per il socialismo liberale. Questa idea illuminante e degna di considerazione consta di quattro elementi:

a) Un regime politico democratico costituzionale, assieme all'equo valore delle libertà politiche.

b) Un sistema di liberi mercati competitivi, garantiti dal diritto secondo quanto è necessario.

c) Un sistema di imprese di proprietà dei lavoratori, o, in parte, anche di imprese di proprietà pubblica attraverso una partecipazione per azioni, e guidate da amministratori eletti o scelti dalle imprese.

d) Un sistema di proprietà che stabilisce una distribuzione dei

mezzi di produzione e delle risorse naturali diffusa e più o meno eguale.⁸

Naturalmente tutto ciò richiede una elaborazione molto più complessa. Qui io vi ricordo semplicemente i pochi elementi essenziali.

L'altra ragione per considerare importante il pensiero socialista di Marx è che il capitalismo del *laissez-faire* ha serie ricadute negative, che dovrebbero essere riconosciute e riformate in modi fondamentali. Il socialismo liberale, così come altre idee, possono aiutarci a chiarire come questi cambiamenti possano essere realizzati nel modo migliore.

2. Caratteristiche del capitalismo come sistema sociale

1. Le società che studiava Marx erano quelle che lui definiva società di classe. Queste ultime sono società nelle quali il surplus sociale – il prodotto totale del pluslavoro, o lavoro non retribuito⁹ – entra in possesso di una classe di persone in virtù della loro posizione nel sistema sociale. Per esempio, nelle società schiaviste del Sud prima della Guerra civile il lavoro dello schiavo è a disposizione del padrone in quanto proprietario; e il pluslavoro dello schiavo, ossia il lavoro non pagato – tornerò su questa definizione e altri dettagli più avanti – e il prodotto che questo produce sono proprietà del padrone. Nella società feudale il pluslavoro del servo entrava in possesso del signore al quale il servo era vincolato, e nei cui campi il servo era costretto a lavorare per un certo numero di giorni all'anno. Questo era lavoro forzato: ciò che il servo produceva nei campi del signore apparteneva al signore.

Vi sono due esempi che illustrano chiaramente gli assetti istituzionali che mettono in grado una determinata classe di persone – proprietari di schiavi e signori – di entrare in possesso in quanto loro proprietà del pluslavoro altrui. Essi possono fare questo in virtù della loro posizione nel sistema sociale. Per Marx, fra le fondamentali unità di analisi ci sono le classi, definite in rapporto all'intero sistema sociale come sistema di produzione nel quale esse

hanno una posizione ben definita e giocano un ruolo economico.

2. Marx studia il capitalismo come una società divisa in classi nel senso specificato. Questo vuol dire che per lui nella società capitalistica c'è una classe di persone che in virtù della loro posizione nell'organizzazione istituzionale possono appropriarsi del pluslavoro degli altri. Per lui, così come la schiavitù e il feudalesimo, anche il capitalismo è un sistema di dominio e sfruttamento.

Ciò che differenzia il capitalismo è che agli occhi di coloro che prendono le loro decisioni e conducono le loro azioni in conformità alle sue norme esso non appare come un sistema di dominio e sfruttamento. Come mai? Come è possibile che lo sfruttamento e il dominio non vengano riconosciuti? Questa domanda pone un problema: Marx pensa che noi abbiamo bisogno di una teoria per spiegare perché queste caratteristiche del sistema vengano ignorate e come mai restino nascoste alla vista. Ma sto correndo troppo.

3. Ora, per quanto riguarda i dettagli del capitalismo come sistema sociale per come lo vede Marx:

Primo, il capitalismo è un sistema sociale diviso in due classi mutuamente esaustive ed esclusive, i capitalisti e i lavoratori. Questa, naturalmente, è una concezione semplificata. Può essere resa opportunamente più complessa aggiungendo altre classi – proprietari terrieri, piccola borghesia – a seconda di come si volge l'indagine. Qui procederemo con la suddivisione semplice.

a) I capitalisti posseggono e hanno il controllo su tutti i mezzi (strumenti) di produzione, così come sulle risorse naturali (terre, minerali ecc.). Ma nel capitalismo non c'è schiavitù. Il solo fattore di produzione che i capitalisti non posseggono è la forza-lavoro delle altre persone, la capacità delle persone di lavorare. Questo fattore di produzione è in possesso dello stesso lavoratore, singolarmente preso.

b) Al fine di esercitare e applicare la loro forza-lavoro, che è il solo fattore di produzione in mano ai lavoratori, questi ultimi devono avere accesso ai mezzi di produzione che sono in mano ai capitalisti ed essere in grado di poterne fare uso. Senza questi mezzi, il loro lavoro non è produttivo.

4. La seconda caratteristica del capitalismo è che esiste un sistema di libero mercato. L'output della produzione delle industrie dei beni di consumo è venduto alle famiglie sui mercati dei beni di consumo. Ci sono anche mercati per i fattori di produzione, sui quali questi fattori possono essere acquistati da altri capitalisti, o dai proprietari terrieri se consideriamo anche la classe dei proprietari. C'è infine un mercato del lavoro nel quale i capitalisti possono assoldare la forza lavoro dei lavoratori. I fattori di produzione e i capitali si muovono liberamente all'interno di questi mercati. In particolare, i capitali affluiscono alle imprese con il più alto tasso di profitto e questo tende a stabilire un tasso uniforme di profitto per tutte le imprese.

a) Nei *Grundrisse* Marx fa riferimento al capitalismo come a un sistema di indipendenza personale, in contrapposizione al feudalesimo, che era un sistema di dipendenza personale.¹⁰ Le istituzioni della servitù e della schiavitù esemplificano che cosa si intenda per sistema di dipendenza personale. Come abbiamo visto in precedenza, i servi e gli schiavi sono in maniere diverse proprietà del signore o del padrone di schiavi. Per esempio, i servi non sono liberi di muoversi, ma sono vincolati alla terra del signore, ed essi devono lavorare molti giorni all'anno per conto del signore, dal momento che il signore è proprietario del prodotto del loro lavoro. In questo caso, Marx dice che il fatto e il tasso del lavoro non pagato (pluslavoro) sono visibili e alla luce del sole.

Ciò che egli vuole dire è che sia il padrone sia il servo sanno quanti giorni il servo deve lavorare nei terreni del signore, e tutti e due conoscono il tasso di sfruttamento, che è dato dal rapporto tra i giorni lavorati dai servi a favore del signore e i giorni che i servi lavorano per stessi. Se i servi sanno contare, essi conoscono il tasso di sfruttamento: esso è facilmente visibile.

Chiamiamo questo rapporto s/v. Esso corrisponde a pluslavoro/lavoro necessario. Rappresenta anche le ore che il servo lavora per il padrone/le ore che lavora per se stesso e per la propria famiglia. Risulta spesso che esso corrisponda al tasso di sfruttamento. Su questo torneremo più avanti.

b) Al contrario, il capitalismo è un sistema di indipendenza

personale, dal momento che i lavoratori sono liberi di accettare altri impieghi e l'accordo salariale raggiunto sul mercato è chiaramente un contratto tra agenti economici liberi e indipendenti. Tutti questi agenti sono visti come tutelati da un sistema giuridico che garantisce la libertà di contratto e regola le condizioni degli accordi vincolanti.

Per Marx la caratteristica di rilievo del capitalismo è che, a dispetto del fatto che si tratta di un sistema sociale caratterizzato da indipendenza personale e mercati liberi e competitivi in presenza di libertà contrattuale, è ancora un sistema nel quale esiste pluslavoro o lavoro non retribuito (o plusvalore, cioè il valore di quanto prodotto dal pluslavoro). Per lui il problema era: come è mai possibile, questo? E come è possibile che tutto questo avvenga in un certo senso di nascosto, sotto la superficie delle transazioni quotidiane del sistema sociale?

Un semplice esempio illustra ciò che Marx vuole dire. Nel regime capitalista ai lavoratori viene pagato, ad esempio, un salario standard (dodici ore). Il capitalista impiega (o affitta) la forza-lavoro dei lavoratori (*Arbeitskraft*), che può essere usata con maggiore o minore intensità, o più a lungo se la giornata standard viene prolungata. Della forza-lavoro Marx pensava che fosse l'unico fattore di produzione che, mentre operava, produceva più valore di quello necessario per mantenersi nel tempo. Gli altri fattori aggiungevano semplicemente lo stesso valore che era stato necessario a produrli inizialmente. Potremmo dire: solo il lavoro umano è creativo, e chiaramente ci deve essere almeno un fattore di questo tipo. Altrimenti il sistema economico non può crescere nel corso del tempo.

Tutto ciò è chiaro nel caso del feudalesimo, con le sue giornate di lavoro forzato nelle terre del signore, ed è anche ovvio nel caso della schiavitù. Ma con il capitalismo i lavoratori non hanno modo di sapere quante delle loro ore di lavoro sono necessarie al loro sostentamento, e quante sono pluslavoro a vantaggio del capitalista. Gli assetti istituzionali occultano questo fatto. Quindi, la caratteristica principale del capitalismo è che in esso, a differenza di quanto succede col feudalesimo e con la schiavitù, il

prelevamento del pluslavoro non pagato dei lavoratori non avviene alla luce del sole. Le persone non si rendono conto del suo verificarsi e non hanno alcuna idea del suo tasso.¹¹

Quindi, uno degli obiettivi della *teoria del valore-lavoro* di Marx consiste nel cercare di spiegare come possa esistere il pluslavoro in un sistema di indipendenza personale, e come questo pluslavoro e il suo tasso restino nascosti alla vista.

5. Una terza caratteristica del capitalismo è che le due categorie di agenti economici – i capitalisti e i lavoratori – hanno ruoli e obiettivi diversi nel sistema sociale come modo di produzione:

a) Il ruolo e l'obiettivo dei capitalisti è rappresentato dal ciclo $M-C-M^*$ (con $M < M^*$ e dove M = denaro e C = merci). Questo rappresenta il fatto che i capitalisti investono capitale liquido M in macchinari e materia prima e in anticipi ai lavoratori (sotto forma di cibo, provviste, attrezzature e simili) allo scopo di produrre una quantità di merci (prodotti) da vendere con profitto (normalmente, $M < M^*$.)

b) Il ruolo e l'obiettivo dei lavoratori è rappresentato dal ciclo $C-M-C^*$, dove il valore di C normalmente è uguale a quello di C^* . Questo significa che i lavoratori accettano di lavorare, e dunque di produrre, per il consumo. Cioè, i lavoratori lavorano per acquistare con i loro salari i beni necessari al loro sostentamento – a sostenere la loro forza-lavoro – e a riprodursi sostenendo le loro famiglie e i loro figli.

6. Una quarta caratteristica del capitalismo è conseguenza delle differenze precedenti nei ruoli e negli obiettivi dei capitalisti e dei lavoratori. Questa caratteristica è che il ruolo sociale dei capitalisti è risparmiare: cioè, accumulare nel tempo capitale effettivo e accrescere le forze produttive della società – i suoi impianti, i macchinari ecc.

a) $M < M^*$ nel ciclo dei capitalisti esprime il fatto che i capitalisti sono nella posizione di accumulare e ammassare il loro capitale effettivo. Sono i capitalisti che risparmiano. Il risparmio netto reale globale posseduto da tutti i capitalisti è costituito dai mezzi di produzione accumulati della società: macchinari, impianti,

terreni migliorati (di nuovo con riferimento ai proprietari terrieri) ecc. Quindi, in un sistema sociale di tipo capitalistico, sono i capitalisti che, individualmente e uno in competizione con l'altro, prendono le decisioni per la società per quanto riguarda sia l'ammontare del risparmio effettivo (investimenti) in ogni momento sia per quanto riguarda la sua gestione. Tutto ciò determina quali industrie e quali modi di produzione saranno sviluppati, e quali saranno lasciati declinare.

b) Lo scopo soggettivo dei capitalisti – cioè ciò cui essi puntano e hanno in mente – nell'investire i loro capitali non è semplicemente il profitto, ma il massimo profitto. Sebbene il livello di consumo dei capitalisti sia considerevolmente più alto di quello dei lavoratori, i capitalisti – nel periodo di massima espansione del capitalismo, quando cioè esso sta adempiendo la propria funzione storica – non ambiscono a un sempre più alto livello di consumo.

c) Il motivo per il quale non lo fanno è che la condizione di competizione tra i capitalisti nei confronti di altri capitalisti (imprese contro imprese) spinge i capitalisti a risparmiare e innovare. Altrimenti le loro imprese fallirebbero ed essi cesserebbero di essere capitalisti. Perciò in generale i capitalisti a livello individuale non sono oziosi: spesso essi dirigono le aziende, sovrintendono ad esse, e contribuiscono alla loro gestione. Per questo essi hanno uno stipendio da direttore, che non conta come profitto. Marx è interessato alla fonte, alla sorgente del puro profitto, considerato come ciò che i capitalisti ricevono semplicemente per il fatto di essere i proprietari dei mezzi di produzione.

d) I capitalisti possono svolgere il ruolo sociale di accumulatori di capitale effettivo per via della loro posizione in quanto proprietari dei mezzi di produzione e delle risorse naturali ecc., oltre che della forza-lavoro. La loro posizione sociale li mette in condizione di controllare la direzione degli investimenti, l'organizzazione della produzione e in generale il processo lavorativo, e di essere proprietari di ciò che viene prodotto, che possono vendere per ricavare profitto, e così via in continuazione, man mano che l'accumulazione va avanti.

L'esercizio di tutte queste prerogative dei proprietari dei mezzi di produzione è una parte essenziale del ruolo dominante dei capitalisti, non solo all'interno del mondo dell'impresa, ma nella società nel suo complesso (per esempio nel determinare la direzione degli investimenti).

e) Infine, rimane da aggiungere che i lavoratori non risparmiano nel corso della loro vita nel suo complesso; il loro risparmio è un consumo dilazionato (risparmiano, per esempio, per la vecchiaia). Sommando i lavoratori nel loro insieme, il risparmio netto è uguale a zero: ciò che i giovani lavoratori risparmiano, viene speso dai vecchi (ciò presuppone che la popolazione dei lavoratori resti costante).

5. Una quinta caratteristica del capitalismo, che risulta ovvia viste le precedenti, è che le due classi (nel modello semplice) hanno interessi opposti, e anche funzioni diverse nel sistema sociale. Nelle ultime fasi del capitalismo, quando il suo periodo massimo è passato, queste classi diventano maggiormente antagoniste e il conflitto sociale diventa più visibile e permanente. Questo porta alla teoria della crisi di Marx.

3. La teoria del valore-lavoro

1. Fin qui non ho detto quasi niente sulla teoria del valore-lavoro. Questo senza dubbio vi sembrerà molto strano, dal momento che tale teoria è associata al nome di Marx. Tuttavia, penso che prima sia meglio, o almeno utile alla comprensione, esaminare le principali caratteristiche del capitalismo in quanto ordinamento sociale così come le vedeva Marx, e dare un'idea del perché ai suoi occhi esso potesse apparire come un sistema di dominio e sfruttamento. Penso che sia in questo contesto che il punto di vista della sua teoria del valore-lavoro sia più facilmente comprensibile.

Della teoria del valore-lavoro possiamo pensare che dica diverse cose. La prima è che il valore aggiunto totale in una società che produce merci è il tempo totale di lavoro sociale impiegato.

Secondo, essa dice che il valore totale del surplus corrisponde al tempo totale del lavoro non pagato. Qui il lavoro non pagato è il lavoro non necessario,¹² i guadagni del quale non vengono percepiti dal lavoratore.

L'idea di Marx è che dal punto di vista della società nel suo complesso il lavoro umano potenziale di tutti i membri è un fattore di produzione dotato di un significato sociale particolare. Ciò che lo rende speciale è che non deve essere considerato alla stessa stregua degli altri fattori non-umani di produzione, come la terra e le risorse umane, le forze della natura, i mezzi e i macchinari e il resto. Questi ultimi sono la conseguenza del lavoro passato. Il lavoro umano è particolare anche in quanto è un fattore di produzione tipicamente caratteristico della società. Dal punto di vista più fondamentale, una società umana è organizzata in modo che gli esseri umani possano produrre e riprodursi nel corso del tempo per mezzo del loro lavoro umano collettivo, facendo uso allo stesso tempo delle risorse e delle forze della natura che sono sotto il controllo della società.

Ora, è un fatto della società divisa in classi che il totale del valore aggiunto non è suddiviso solamente tra quelli che lo producono, ma che grandi quantità vanno anche a persone che non compiono nessun tipo di lavoro, o che altrimenti percepiscono quote che sono di gran lunga più grandi di quanto meriterebbe il tempo dedicato al lavoro. Come questo accada in una società schiavista o feudale è palese. Ma, come abbiamo detto, Marx pensa che in un regime capitalistico questo resti occulto; e così egli pensa che abbiamo bisogno di una teoria per spiegare come questo succeda in un sistema di indipendenza personale nel quale i contratti sono pattuiti tra agenti economici chiaramente liberi e uguali.

2. Il senso della teoria del valore-lavoro consiste nel penetrare attraverso la superficie delle apparenze del sistema capitalistico e di far sì che noi possiamo tenere d'occhio come viene speso il tempo di lavoro e capire i diversi meccanismi istituzionali attraverso i quali il pluslavoro o il lavoro non retribuito vengono estratti dalla classe lavoratrice, e in quali quantità. Marx non è solamente

interessato a come hanno origine gli introiti che non provengono da salari, e a come sono ridistribuiti e nascosti alla vista. Egli vuole anche conoscere i particolari di questi procedimenti occulti, e sapere se il valore del tempo di lavoro possa essere quantificato.

La risposta di Marx sull'origine degli introiti che non derivano dai salari si trova nel primo volume del *Capitale*. Egli pensa che, dal momento che i capitalisti, in quanto classe, posseggono i mezzi di produzione come proprietà privata, essi possono estrarre una determinata somma di pluslavoro o lavoro non pagato. I lavoratori devono, per così dire, pagare una quota – il loro pluslavoro – per l'uso di quei mezzi di produzione. Nel terzo volume del *Capitale* egli spiega come il totale di plusvalore estratto viene quindi ridistribuito come profitto, interesse e rendita tra i vari pretendenti: ai proprietari terrieri sotto forma di rendita e ai prestatori di capitale sotto forma di interesse. Anche in questo caso è determinante il possesso della proprietà. Coloro i quali posseggono terreni fertili o risorse naturali, o che hanno fondi liquidi, possono essere in grado di portare i capitalisti a cedere parte dei loro profitti sotto forma di rendita per l'uso della terra, o sotto forma di pagamento di interessi per un prestito. I capitalisti ottengono lavoro non pagato dai lavoratori, mentre i proprietari terrieri e coloro i quali prestano denaro ottengono dai capitalisti parte dei loro profitti. Gli sfruttatori vengono a loro volta sfruttati. “Tutti cannibali!”, come proclama il titolo di Fitzhugh.¹³

3. Se questo è giusto (qui io seguo Baumol),¹⁴ Marx non è interessato alla teoria dei prezzi. Egli sa perfettamente che, in un sistema di mercati competitivi, i prezzi possono essere spiegati in termini di domanda e offerta senza far ricorso al valore-lavoro.

E la teoria del valore-lavoro di Marx non è nemmeno una teoria del giusto prezzo simile alla teoria dei prezzi dei rappresentanti della tarda scolastica, che erano interessati all'idea del prezzo giusto (o equo). Questi conclusero che il prezzo giusto (o equo) era il prezzo competitivo in determinate idonee condizioni di mercato, per esempio in assenza di monopolio, di carestie o di siccità.

Marx dice che “l'utilità di una cosa ne fa un valore d'uso”. Ma

“il valore d'uso si realizza solo nell'uso, ossia nel consumo. I valori d'uso costituiscono il contenuto materiale della ricchezza” (Tucker, *Marx-Engels-Reader*, p. 303 [*Capitale*, tr. it., p. 68]). Ora, Marx non sostiene che il lavoro sia la fonte di tutta la ricchezza materiale – dei valori d'uso prodotti attraverso il lavoro. Egli rifiuta esplicitamente questa idea, dicendo: “I valori d'uso [...] sono combinazioni di due elementi, materia naturale e lavoro. Se si detrae la somma complessiva di tutti i lavori utili contenuti nell'abito, nella tela, ecc., rimane sempre un substrato materiale, che è dato per natura, senza il contributo dell'uomo”. L'uomo “può soltanto operare come la natura stessa: cioè modificando le forme dei materiali” (Tucker, p. 309 [tr. it. p. 75]).

Infine, Marx non pensa che lo sfruttamento scaturisca dalle magagne del mercato o dalla presenza di fattori oligopolistici.¹⁵ Il suo lavoro sulla teoria del valore è volto a dimostrare, tra le altre cose, che persino in un sistema dove vige la concorrenza perfetta, in una società capitalista esiste lo sfruttamento. Egli vuole portare alla luce del sole – rendere chiara a tutti – la maniera nella quale l'ordine capitalista, anche quando è pienamente concorrenziale, e anche quando soddisfa appieno la concezione di giustizia più adeguata ad esso, è ancora un sistema sociale ingiusto di sopraffazione e sfruttamento. Quest'ultima cosa è cruciale. Marx intende dire che anche un sistema capitalistico perfettamente giusto, secondo i propri principi e la concezione della giustizia ad esso più adeguata, rimane comunque un sistema di sfruttamento. Esso rimpiazza lo sfruttamento feudale con lo sfruttamento capitalistico.¹⁶ Fondamentalmente, sono la stessa cosa. Questo è quanto in teoria dovrebbe dimostrare la teoria del valore-lavoro.

4. Ora, devo dire che non penso che la teoria del valore-lavoro sia riuscita. In verità penso che le idee di Marx possano essere esposte meglio facendo completamente a meno di questa teoria. Dicendo questo accolgo l'idea di Marglin, e di molti altri marxisti comunisti contemporanei, che non considerano la teoria del valore-lavoro né sensata né fondamentale. Talvolta è insufficiente; altre volte, anche quando non è insufficiente, è superflua.¹⁷

Il punto fondamentale della teoria del valore-lavoro riguarda

la controversia fondamentale circa la natura del prodotto capitalistico. Contrariamente alla teoria neo-ortodossa dominante, che insiste sulla parità dei titoli della terra, del capitale e del lavoro, e dunque sulla parità dei titoli dei proprietari terrieri, dei capitalisti, e dei lavoratori, Marx mette in primo piano il ruolo centrale e basilare della classe lavoratrice nel sistema di produzione capitalistico, così come sotto i sistemi che lo hanno preceduto. L'obiettivo della teoria è quello di mettere in evidenza le principali caratteristiche del capitalismo come sistema di produzione, che restano nascoste alla vista a causa della parità dei capitalisti nelle relazioni di scambio del mercato. Tutto questo fornendo ciò che Marx pensava fosse un fondamento davvero scientifico per condannare il capitalismo come sistema di dominio e di sfruttamento.¹⁸ Torneremo su questo nella prossima lezione, quando discuteremo di Marx e la giustizia.

5. Detto questo, concludo con un commento sulla forza-lavoro: Marx era orgoglioso della distinzione che aveva tracciato tra la forza-lavoro e il lavoro, o l'impiego della forza-lavoro. Egli pensava che questa distinzione gli permettesse di spiegare come possa sorgere il profitto in un sistema di mercati liberi di scambi non coercitivi nel quale, in ogni mercato, valori uguali si scambiano con valori uguali.

Egli sostiene che (in base alle assunzioni del Vol. I) il capitalista, nell'assumere il lavoratore, paga allo stesso il pieno valore della sua forza-lavoro. Ciò vuol dire, come abbiamo visto, che un lavoratore viene retribuito con un salario che equivale al tempo per il lavoro socialmente necessario richiesto per la produzione della sua forza-lavoro. In una giornata, questo è l'ammontare per coprire il mantenimento del lavoratore, l'usura normale, e altre perdite. In breve, i salari dei lavoratori coprono ciò che è socialmente necessario per consentire ai lavoratori di prodursi e riprodursi nel corso del tempo.

La distinzione tra forza-lavoro e uso della forza-lavoro è analoga alla distinzione tra una macchina (in quanto pezzo di capitale costante) e l'uso della macchina (per un determinato obiettivo per un determinato periodo di tempo). I capitalisti,

nell'impiegare i lavoratori, affittano macchine umane. Walras definiva "capitale personale" gli esseri umani in quanto macchine. L'istruzione e l'addestramento vengono spesso definiti investimenti nel "capitale umano". Quanto un capitalista possa usare la macchina umana, e ciò che un capitalista può ottenere che il lavoratore faccia durante una giornata di lavoro, può variare. In ogni caso, il capitalista ha pagato il valore di una intera giornata per la macchina. Impiegare il lavoratore è redditizio perché la forza-lavoro ha la capacità di produrre più valore di quello che ci vuole per produrre la stessa forza-lavoro. Questa è la questione centrale.¹⁹

I lezione su Marx: Appendice

1. Ora, alcune definizioni e osservazioni per chiarire la teoria del valore-lavoro. Dal *Capitale*, Vol. I, leggeremo quanto segue (tutte queste letture si trovano nel *Marx-Engels Reader* di Tucker).

Capitolo 1: "La merce", Sezioni 1, 2, 4;

Capitolo 4: "La formula generale del capitale", tutto.

Capitolo 4: "Compera e vendita della forza-lavoro", tutto;

Capitolo 5: "Processo lavorativo e processo di valorizzazione", Sezione 2 [tr. it. pp. 220-32];

Capitolo 8: "La giornata lavorativa", Sezioni 1, 2.

Dal *Capitale*, Vol. III, la selezione in Tucker, pp. 439-41.

2. Riferimenti (in Tucker) alle definizioni implicate dalla teoria del valore-lavoro: la definizione di merce: pp. 306 sgg. [tr. it. I, 68 sgg.]

il valore di una merce è uguale al totale del tempo di lavoro socialmente necessario richiesto per la sua produzione: pp. 305-307 [tr. it. I, pp. 70-71]

tempo di lavoro socialmente necessario: p. 306 [tr. it. I, p. 71]

lavoro concreto vs. astratto: p. 310 [tr. it. I, p. 72]

lavoro semplice: p. 310 [tr. it. I, p. 76]

lavoro semplice come lavoro non qualificato: p. 311 [tr. it. I, p. 77]

lavoro qualificato come lavoro semplice moltiplicato: p. 310 [tr.

it. I, p. 76]

definizione di forza-lavoro: p. 336 [tr. it. I, p. 200]

valore della forza-lavoro: p. 339 [tr. it. I, p. 203]

3. Uno schema: con riferimento al capitolo 10, Sez. 1, pp. 361-364 [tr. it. I, pp. 264-69] (vedere figura 7).

Lavoro necessario vs pluslavoro: pp. 361-364 [tr. it. I, pp. 264-269].

Plusvalore: p. 351 [tr. it. I, p. 245]

Plusvalore relativo e assoluto: p. 418 [tr. it. I, p. 351]

Tempo di lavoro retribuito Tempo di lavoro non retribuito Salari
Profitti (Capitale variabile) (Plusvalore) Lavoro necessario
Plusvalore Giornata lavorativa Figura 7. Schema del Capitale di
Marx, Vol. I, cap. 10, Sez. 1.

4. Una Definizione:

Il valore di una quantità di beni = valore che si ottiene addizionando: $C + V + S$, dove

C = capitale costante (macchinari, materie prime ecc.).

V = capitale variabile (salari o lavoro retribuito).

S = pluslavoro (lavoro non retribuito).

Dal momento che i macchinari e le materie prime non aggiungono alcun valore, e i salari sono erogati per il lavoro necessario, il plusvalore totale è il prodotto del totale del pluslavoro.

Questo significa che la teoria del valore-lavoro di Marx attribuisce l'intero plusvalore sociale in qualunque momento al pluslavoro (non retribuito).

5. Alcuni rapporti:

Il rapporto s/v = rapporto tra pluslavoro/lavoro necessario.

= saggio di sfruttamento (il saggio del plusvalore)

Il rapporto $s/c + v$ = saggio di profitto.

Il rapporto $c/c + v$ = composizione organica del capitale.

6. Un'osservazione

Il saggio di profitto dipende solamente da s/v e $c/c + v$; cioè, solamente dal tasso del plusvalore (sfruttamento) e dalla composizione organica del capitale.

La relazione vale perché:

$$s/c + v = (s/v) (1 - (c/c + v)),$$

che significa che il tasso di profitto è uguale al tasso di sfruttamento moltiplicato per 1 meno la composizione organica del capitale ($= c/c + v$).

Quindi, maggiore è il tasso di sfruttamento, maggiore il tasso di profitto; e maggiore è la composizione organica del capitale, minore è il tasso di profitto.

¹ Friederich Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 56. Tucker (vedi nota 2) dà più credito a Engels di quanto non se ne dia egli stesso, dicendo “Le sue doti e quelle di Marx erano in larga parte complementari. Il marxismo classico è un amalgama nel quale il lavoro di Engels costituisce una parte irrinunciabile”. Introduzione al *Marx-Engels Reader*, par. 4.

² Tutti i lavori assegnati si trovano in Robert C. Tucker (a cura di), *Marx-Engels Reader*, seconda ed., W.W. Norton, New-York 1978. In Tucker questi due saggi si trovano alle pp. 26-52, 147-200. Questa seconda selezione è solo la prima parte della *Ideologia tedesca*, che si trova nelle *Opere Complete di Marx e Engels*, Vol. V, Lawrence e Wishart, Londra 1976, ed è più di 500 pagine.

³ Dal *Capitale* [tr. it. Editori Riuniti, Roma 1989], Vol. I, leggeremo le parti seguenti: capitolo 1, “La merce”, Sezioni 1, 2, 4; capitolo 4, “La formula generale del capitale”, tutto; “Compera e vendita della forza-lavoro”, tutto; capitolo 5, “Il processo lavorativo e il processo della valorizzazione”, Sez. 2 [tr. it. pp. 220-33]; capitolo 8, “La giornata lavorativa”, Sez. 1, 2. Tutte queste selezioni si trovano in Tucker, *Marx-Engels Reader*, cit. La selezione dal terzo volume del *Capitale* si trova in Tucker, cit., pp. 439-41.

⁴ Tr. it., Editori Riuniti, Roma 1990. Di quest'opera leggeremo solo la Sez. 1, in Tucker, *Marx-Engels*, cit., pp. 525-34 [tr. it. *Critica al programma di Gotha*, Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 10-19].

⁵ Si veda Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969 [tr. it. in *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, Introduzione, par. 2; e il saggio sui *Due concetti di libertà*].

⁶ John Rawls, *Una Teoria della Giustizia*, cit., pp. 463 sgg. [tr. it. pp. 431sgg.].

⁷ Per una visione libertaria, cfr. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974 [tr. it. *Anarchia, stato e utopia*, Net, Milano 2005].

⁸ Su queste caratteristiche, si veda John Roemer, *Liberal Socialism*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1994.

⁹ Il pluslavoro o lavoro non retribuito è il lavoro che il lavoratore è obbligato a fare oltre a quello che gli serve per produrre i beni necessari a mantenere se stesso e la sua famiglia. Non si aggiunge al suo personale consumo o sostentamento; sono gli altri – i signori feudali, i proprietari di schiavi, o i capitalisti – che invece guadagnano.

¹⁰ *Grundrisse*, Pelican ed., pp. 156-65, cfr. 158 [tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 100-106]. Si veda anche il *Capitale*, cit., Vol. I, capitolo 1, par. 4 (Tucker, *Marx-Engels Reader*, cit., p. 325, tr. it. cit., I, 109; e anche p. 365, tr. it. I, 270).

¹¹ Su questo si veda il passo relativo del *Capitale*, cit., Vol. I, cap. 10, par. 2; in Tucker, *Marx-Engels Reader*, cit., p. 365 [tr. it. cit., I, 270].

¹² Il lavoro non retribuito è “non-necessario” nella misura in cui i lavoratori non hanno bisogno di essere (e quindi non sono) retribuiti per poter acquistare, come dice Rawls più sopra, “i beni che servono al loro sostentamento – a mantenere la loro forza-lavoro – e a riprodursi sostenendo le loro famiglie e i loro figli” [N.d.C.].

¹³ Si tratta del titolo del famoso trattato del 1856 di George Fitzhugh a favore della schiavitù, nel quale egli sostiene che gli schiavi neri del Sud sono le persone più libere nel mondo.

¹⁴ W.J. Baumol, *The Transformation of Values: What Marx "Really" Meant (An Interpretation)*, "Journal of Economic Literature", 12, 1, 1974, pp. 51-62.

¹⁵ Una idea simile si trova in A.C. Pigou, *The Economics of Welfare*, Macmillan, London 1920 [tr. it. *Economia del benessere*, UTET, Torino 1968].

¹⁶ *Capitale*, I, capitolo XXIV: parr. 5-7 [tr. it. pp. 808-36], in Tucker, *Marx-Engels Reader*, p. 433.

¹⁷ Si veda Stephen A. Marglin, *Growth, Distribution and Prices*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1984, pp. 426 sgg.

¹⁸ Cfr. Marglin, *Growth, Distribution and Prices*, cit., pp. 463, 468.

¹⁹ Qui c'è un problema: se solamente il lavoro è creativo, perché il capitalista non fa offerte sul prezzo del lavoro fino a che non si arriva a profitti zero? Su questo si veda J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, Oxford 1954, pp. 650 sgg. [tr. it. *Storia dell'Analisi Economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, Vol. II, pp. 795 sgg.]. Esistono anche altre risposte.

MARX II

La sua concezione del giusto e della giustizia

1. Un paradosso nella visione della giustizia di Marx

1. Vorrei iniziare con alcuni spunti di discussione sulle idee di Marx a proposito dello sfruttamento: la definizione di Marx dello sfruttamento nel suo lavoro teorico sui valori è una definizione puramente descrittiva: è fornita dal rapporto del lavoro eccedente (o non pagato) col lavoro necessario, ossia s/v . Ma questo non può esaurire il concetto di sfruttamento. Il motivo è che una società socialista giusta, come ogni altra società, ha bisogno di un plusvalore sociale per fornire quei beni pubblici come, mettiamo, la salute pubblica, l'istruzione e l'assistenza, la protezione dell'ambiente, e molto altro. Questo significa che le persone devono lavorare più tempo di quello che serve per produrre i beni che esse ricevono come salario. Questo è vero per ogni società in cui uno voglia vivere. Così, sebbene il rapporto s/v sia definito come tasso di sfruttamento, e sebbene questa sia una definizione puramente descrittiva, lo sfruttamento deve essere qualcosa di più di questo. Di sicuro, quello di sfruttamento è un concetto morale, e implicitamente fa appello a principi di giustizia di un qualche tipo. Altrimenti, non avrebbe per noi l'interesse che ha.

Per Marx è lo sfondo istituzionale all'interno del quale si sviluppa il rapporto s/v che rende questo rapporto una misura dello sfruttamento. Il fatto che s/v implichi o meno sfruttamento dipende dalla natura della struttura fondamentale che lo origina, e da chi ha il controllo istituzionale di s . Marx deve avere un modo per giudicare se la struttura sia giusta o ingiusta. Nella prossima

lezione, farò rilevare che egli ritiene che lo sfruttamento nasca quando la struttura di base poggia su una fondamentale diseguaglianza di dotazioni produttive alienabili possedute dalle due classi principali della società capitalista. Nel caso capitalista, il pluslavoro non è affatto controllato dai lavoratori in maniera collettiva, cioè attraverso il voto democratico, e nemmeno va a loro vantaggio; al contrario, nella società socialista il totale dei beni non di consumo (che nel caso socialista prende il posto di s) fa entrambe le cose. Dobbiamo guardare alla struttura fondamentale della società per capire come viene usato ciò che è prodotto da s. Se viene usato per cose come la salute del lavoratore medio, l'istruzione, e l'assistenza, non lo si può più considerare come pluslavoro.¹

La conclusione è che il concetto di sfruttamento presuppone un concetto di giusto e di giustizia alla luce del quale siano giudicate le strutture fondamentali. Oppure, se anche non presuppone una concezione del giusto e della giustizia, certamente è richiesta una qualche forma di visione normativa. Questo fa sorgere la domanda: che tipo di visione normativa sostiene Marx? C'è stata molta discussione tra gli studiosi di Marx a questo proposito, che siano marxisti o meno. Per esempio, egli condannava il capitalismo come ingiusto? Ci sono quelli che pensano di sì, e altri che pensano il contrario.

Naturalmente, entrambe le parti danno per scontato che egli condannasse il capitalismo. Questo è ovvio e balza agli occhi dalle pagine del *Capitale*. La questione riguarda i valori particolari in riferimento ai quali egli ha fatto questo: se questi valori includano una concezione del giusto e della giustizia, o siano espressi in riferimento ad altri valori, come ad esempio quelli di libertà, di auto realizzazione, e di umanità.

2. La risposta che suggerisco (e qui mi rifaccio a Norman Geras e G.A. Cohen) è che Marx condannò il capitalismo come ingiusto. D'altro canto, però, egli non pensava di stare facendo questo.² Questa specie di paradosso si spiega col fatto che i commenti espliciti di Marx sulla giustizia interpretano tale concetto in modo molto restrittivo, e questo sotto due aspetti:

a) Egli pensa alla giustizia come alle norme giuridiche e di giudizio interne all'ordine sociale ed economico; e, quando siano appropriate, queste norme sono adeguate a far sì che quell'ordine adempia al proprio ruolo storico.

b) Marx pensa anche che la giustizia riguardi gli scambi all'interno del mercato e inoltre la distribuzione dei profitti e dei beni di consumo che ne deriva. Sotto questo aspetto la giustizia è sia commutativa che distributiva, in entrambi i casi secondo una interpretazione stretta.

Ma quando noi pensiamo ad una concezione della giustizia politica in senso ampio, cioè come qualcosa che riguarda la struttura fondamentale della società e quindi le istituzioni della giustizia di sfondo, allora Marx potrebbe avere avuto, almeno implicitamente, una concezione della giustizia politica nel senso ampio del termine. Se questo prova che le cose stanno così, il paradosso potrebbe essere rimosso. Se egli abbia una simile concezione politica dipende, come ho detto, dai valori specifici cui egli fa appello per condannare il capitalismo.

3) Procederò nel modo seguente. Per prima cosa accennerò ad alcune ragioni per sostenere che Marx non giudica ingiusto il capitalismo. E poi delineerò alcune ragioni per dire che lo condanna, almeno implicitamente. Con questo voglio dire che ciò che egli dice implica che il capitalismo sia ingiusto, sebbene egli non dica questo espressamente.

Dopodiché fornirò una descrizione della sua concezione di una società comunista pienamente realizzata – cioè l'ideale alla luce del quale egli giudica il capitalismo e tutte le forme di società storiche precedenti – per verificare se quell'ideale contenga elementi che fanno sì che esso includa una concezione della giustizia politica, e in quale senso, se è così, si tratti di una società al di fuori della giustizia.

Si deve ammettere, comunque, che questo problema potrebbe non essere del tutto decidibile. Marx non riflette su questo in maniera attenta o sistematica. Sebbene per natura e per temperamento egli fosse uno studioso, dati i suoi obiettivi non pensava che fosse importante farlo. Pensava che altre cose fossero

più urgenti. Su questo potrebbe essersi molto sbagliato, dal momento che sul lungo periodo il suo atteggiamento negativo verso le idee di giusto e giustizia potrebbe avere avuto gravi conseguenze per il socialismo. Chi può dirlo? Ma lasciando questo da parte, il risultato è che dobbiamo cercare di dare un senso complessivo a ciò che egli dice, e chiederci quale veduta di insieme dia conto e metta in relazione nel modo migliore gli aspetti più significativi e più chiaramente formulati del suo pensiero.

2. La giustizia come concezione giuridica

1. Inizio con la teoria proposta da Allen Wood e altri.³ Le riflessioni principali sembrano essere le seguenti; in seguito ne fornirò alcuni dettagli.

a) Nel *Capitale* Marx sostiene che il rapporto salariale, in quanto scambio di valori equivalenti (forza lavoro per salario) non implica ingiustizia verso i lavoratori.

b) Nella sua *Critica al programma di Gotha*, Marx attacca le idee socialiste della distribuzione giusta o equa in quanto sono gravemente erranee e portano nella direzione sbagliata.

c) Marx considera le norme del giusto e della giustizia come interne a – cioè, come elementi essenziali di – specifici modi di produzione; e in questo senso esse sono relative al particolare periodo storico in cui sono in vigore.

d) Marx pensa che la morale in generale sia ideologica, e dunque derivante dalla sovrastruttura della società; la morale, e con essa la giustizia, cambia quando la sovrastruttura si adegua alla successione storica degli specifici modi di produzione.

e) Insistere sul fatto che Marx fosse interessato alla giustizia significa formulare erroneamente le sue idee nel senso di una gestione ristretta e riformista degli interessi distributivi, come per esempio i livelli del salario e le differenze di reddito; ma i suoi scopi erano chiaramente più fondamentali e rivoluzionari, volti com'erano alla trasformazione della proprietà privata e dello stesso sistema salariale.

f) Inoltre, dire che Marx era interessato alla giustizia è sminuire il suo sforzo principale, che era mettere a nudo le forze storiche reali e attive che egli pensava avrebbero condotto al rovesciamento e al collasso del capitalismo. Sostenere questo equivarrebbe sostituire argomentazioni morali di varia natura, che Marx considerava idealistiche, e rispetto alle quali era fortemente sospettoso.

g) In aggiunta, egli pensava che, dal momento che la giustizia era un valore giuridico, non avrebbe potuto essere fatta valere in una società comunista pienamente realizzata, che si suppone Marx concepisse come priva delle istituzioni giuridiche del diritto e dello Stato.

h) Marx riteneva che la società comunista compiuta sarebbe stata al di là delle circostanze della scarsità e del conflitto. Sono queste circostanze che rendono le norme di giustizia necessarie, e tutto questo porta a guardare avanti ad un criterio di distribuzione più elevato: “da ciascuno secondo le sue capacità; a ciascuno secondo i suoi bisogni”.⁴

i) Marx, naturalmente, condanna il capitalismo, ma lo fa in nome di altri valori, come la libertà e l'autorealizzazione.

2. Adesso, alcuni dettagli su questa prima analisi. Wood, per esempio, pensa che Marx non critichi il capitalismo in quanto ingiusto, e che sembri persino dire che sia giusto.⁵ La sua spiegazione a questo proposito è la seguente:

Marx pensa ad una concezione della giustizia come a una giustizia di tipo politico e giuridico che si accompagna alla separazione istituzionale tra Stato e società. Questa separazione istituzionale presuppone la necessità di uno Stato, e quindi l'esistenza di una classe dominante e di una classe dominata. Quando esiste uno Stato simile, esiste anche lo sfruttamento nel senso in cui lo intende Marx. Le istituzioni politiche e giuridiche derivano da quella che a volte Marx chiama “sovrastruttura”: queste istituzioni hanno un ruolo regolativo e sono adeguate ai requisiti dei sistemi e delle relazioni di produzione. Ciascuna forma sociale, ciascun tipo di organizzazione politica con relativo sistema di produzione, ha una particolare concezione della giustizia che è

adeguata ad esso in quanto sistema sociale. Quando queste istituzioni sono opportunamente adeguate al sistema di produzione sottostante, soddisfano le sue esigenze operative in modo efficiente.

Così, per Marx, fra le istituzioni opportunamente adeguate della sovrastruttura c'è anche una concezione della giustizia che è funzionale al ruolo storico del modo di produzione sottostante. Il capitalismo, come qualunque altro sistema storico di produzione, ha una sovrastruttura opportunamente adeguata e una concezione della giustizia adatta. Questa concezione è quella che è più funzionale al ruolo storico del capitalismo di moltiplicare i mezzi di produzione a passi rapidi se comparati alle forme sociali precedenti. Ma allora: "Ma l'operaio moderno, invece di elevarsi col progresso dell'industria, cade sempre più in basso, al di sotto delle condizioni della sua propria classe. L'operaio diventa il povero" (*Manifesto del partito comunista*, Tucker, p. 483 [tr. it. Laterza, Bari 1999, p. 22]).

Quindi il fatto che il capitalismo svolga il proprio ruolo è ciò che rende possibile la società comunista pienamente realizzata di un futuro non troppo lontano. Anzi, nel *Manifesto del partito comunista* il capitalista, in quanto personificazione del capitale, è il vero eroe della storia che trasforma il mondo e prepara la strada per la "vittoria del proletariato" e della società immaginata da Marx.⁶

3. Così, da questo punto di vista, il capitalismo, specialmente nel suo periodo maturo, cioè il periodo nel quale esso svolge effettivamente la propria funzione storica di moltiplicare i mezzi di produzione, non è ingiusto. C'è una concezione della giustizia adeguata ad esso, e in base a questa concezione esso è giusto nella misura in cui le sue norme sono rispettate. Altre concezioni della giustizia sono semplicemente irrilevanti; si potrebbero applicare ad altri sistemi di produzione che sono esistiti in tempi precedenti, o che esisteranno in futuro, ma esse non si applicano alle particolari condizioni storiche del capitalismo.

Non c'è allora alcuna concezione della giustizia che si possa applicare sempre o che si applichi a tutte le forme sociali. In questo senso non ci sono per Marx principi di giustizia universalmente validi. Se una concezione della giustizia si applichi o meno a un

particolare sistema economico sociale dipende dal fatto che sia o meno adeguata al sistema esistente di produzione in considerazione del suo ruolo storico.

Un passo tratto dal *Capitale*, Vol. III, sembra suggerire questo genere di visione. Scrive Marx:

È assurdo parlare qui di giustizia naturale, come fa Gilbert [...] La giustizia delle operazioni che avvengono fra agenti della produzione dipende da ciò, che queste operazioni derivano come conseguenza naturale dalle condizioni della produzione. Le forme giuridiche in cui queste operazioni economiche appaiono come atti di volontà di quelli che vi partecipano, come manifestazioni della loro volontà comune, e come contratti di cui il potere giudiziario può esigere l'esecuzione rispetto alle singole parti, non possono, in quanto semplici forme, determinare questo contenuto stesso. Esse non fanno che *esprimerlo*. Questo contenuto è *giusto*, quando corrisponde al modo di produzione, gli è adeguato. È *ingiusto* quando si trova in contraddizione con esso. La schiavitù sulla base del modo di produzione capitalistico è ingiusta: parimenti la *truffa* sulla qualità delle merci. (*Capitale*, Vol. III, edizione International Publishers, pp. 339-340. capitolo 21, par. 5 [tr. it. cit., Vol. III, p. 405; corsivo aggiunto]). Questo passo si trova in un punto in cui Marx sta affrontando il problema del capitale fruttifero. In una nota a piè di pagina egli cita Gilbert, *The History and Principles of Banking* (Longman, London 1834), che dice: “quell'uomo che prende denaro a prestito con l'idea di ricavarne dei profitti, dovrebbe dare parte di questi profitti al prestatore, e questo è un principio ovvio di giustizia naturale”. Marx ribatte che il pagamento degli interessi non c'entra con alcun principio evidente di giustizia naturale. Il pagamento di un interesse scaturisce come conseguenza naturale di domanda e offerta di fondi nel mercato del denaro, e questo mercato esiste all'interno del sistema capitalistico. Il prestito è un contratto valido, e il sistema giuridico del regime capitalistico lo farà rispettare.

4. Questo passo di per sé non fornisce una concezione della giustizia nel sistema capitalistico, ma suggerisce diversi spunti di riflessione. Per prima cosa, c'è la distinzione che Marx traccia tra le

forme giuridiche – per esempio, la forma giuridica di un contratto (valido), come, per esempio, un accordo per fare un prestito, o un acquisto – e il contenuto di queste forme. Le stesse forme giuridiche potrebbero essere ritrovate in molti sistemi giuridici diversi e si potrebbero applicare a transazioni economiche in sistemi di produzione molto differenti. Io assumo che il contenuto della forma giuridica del contratto, ad esempio, si riferisca ai particolari tipi di contratto che possono essere legalmente stipulati e che saranno fatti valere. Quindi, in un sistema capitalistico un contratto di schiavitù, o per la compravendita di schiavi, è nullo, e quindi ingiusto secondo la concezione capitalistica della giustizia. Assumo anche che il contenuto della forma giuridica del contratto copra le diverse condizioni secondo le quali vengono stipulati accordi validi. Quindi, nel capitalismo la frode e il raggiro per raggiungere un accordo sono esclusi in quanto ingiusti, come lo è qualunque altra cosa chiaramente incompatibile con un regime di libero contratto.

In secondo luogo, sembra che se la schiavitù, l'inganno ecc. sono ingiusti in alcuni sistemi di produzione, ciò dipende dal fatto che permettere o meno la schiavitù o il raggiro stabilisce un contenuto per il diritto contrattuale che è il più adeguato al sistema di produzione vigente, e si adatta meglio all'azione di questo sistema nell'adempiere il suo ruolo storico. Ricordiamo che questo ruolo consiste nella rapida accumulazione di capitale (effettivo) e nello sviluppo della tecnologia da usare in maniere innovative.

Quindi, la forma giuridica del diritto contrattuale sotto il capitalismo è massimamente adeguata quando il suo contenuto è fatto in modo tale da mettere questo sistema di produzione in grado di accumulare capitale nella maniera più efficace. La schiavitù è incompatibile con questo sistema, e quindi con i requisiti del capitalismo in quanto sistema di produzione. In quanto sistema di dipendenza personale, è ingiusta per una concezione capitalistica della giustizia. Una caratteristica essenziale del capitalismo è un sistema di liberi mercati in competizione, incluso un libero mercato dell'impiego di una forza lavoro libera.

A questo riguardo, è stato detto che Marx pensava che il

rapporto salariale concorrenziale, che è una caratteristica essenziale del capitalismo, non fosse ingiusto, a patto che i lavoratori fossero pagati per il valore pieno della loro forza-lavoro, cioè l'equivalente del tempo socialmente necessario al lavoro che ci vuole per produrre e riprodurre la forza-lavoro dell'operaio. Discutendo il contratto di lavoro nel *Capitale*, Marx dice:

Ma decisivo [per il capitalista] era invece il valore d'uso specifico di questa merce, e di più valore di quanto ne abbia essa stessa. Questo è il servizio specifico che il capitalista se ne aspetta. E in questo egli procede secondo le eterne leggi dello scambio delle merci. Di fatto, il venditore della forza-lavoro realizza il suo valore di scambio e aliena il suo valore d'uso [...] Il possessore di denaro ha pagato il valore giornaliero della forza-lavoro; quindi a lui appartiene l'uso di essa durante la giornata, il lavoro di tutt'un giorno. La circostanza che il mantenimento giornaliero della forza-lavoro costi soltanto una mezza giornata lavorativa, benché la forza-lavoro possa operare, cioè lavorare, per tutta una giornata, e che quindi il valore creato durante una giornata dall'uso di essa superi del doppio il suo proprio valore giornaliero, è una fortuna particolare per il compratore, ma non è affatto un'ingiustizia verso il venditore (*Capitale*, Vol. I, capitolo 7, par. 2 [tr. it. p. 228; oppure si veda Tucker, 357-58]). Quindi, non si tratta di un torto, o di un'ingiustizia, secondo la concezione della giustizia adeguata al capitalismo. Come dice Marx poco più avanti: "si è scambiato equivalente con equivalente". E così il concetto di giustizia adeguata al capitalismo è soddisfatto. Pagare gli operai meno del valore della loro forza-lavoro sarebbe ingiusto; e questo è un esempio molto più rilevante di ingiustizia di quanto non sia la schiavitù. Potrebbe sembrare, allora, che Marx pensi che il capitalismo con il suo mercato basato sulla competizione sia perfettamente giusto! Oppure, come minimo, non ingiusto.

5. Naturalmente questa idea della concezione capitalista della giustizia come adeguata al sistema di produzione capitalistico non fa parte della stessa concezione capitalista della giustizia. In base a questa interpretazione, essa fa parte della teoria di Marx sulla funzione storica della giustizia in quanto parte della coscienza

ideologica della società capitalistica. La concezione capitalistica della giustizia, così come viene formulata nei propri termini, parla di libertà, di eguaglianza e di diritti eguali per tutti gli uomini. È su questi principi che poggia il regime del libero contratto e il sistema di indipendenza personale.

Tornerò più avanti sull'idea della coscienza ideologica; qui mi limito a osservare che si tratta sempre di una forma di falsa coscienza, che è di due tipi: inganno o illusione. Ma stiamo correndo troppo.

3. Sul fatto che Marx condanna il capitalismo come ingiusto

1. Opponendosi all'idea che abbiamo appena esposto, altri autori (tra i quali Norman Geras e G.A. Cohen)⁷ sostengono che Marx pensa che il capitalismo sia ingiusto, e che egli dice cose che implicano strettamente che lo sia. Pertanto, essi sostengono che egli ha e usa una concezione del giusto e della giustizia, indipendentemente dal fatto che ne sia consapevole o meno.

Alcuni tra i punti principali di questa seconda teoria sono questi:

a) L'insistenza di Marx sul fatto che il rapporto salariale è un rapporto di scambio, nel quale l'equivalente è scambiato con l'equivalente, era proposta a partire da un punto di vista limitato e provvisorio, che considerava quel rapporto come una parte del sistema di circolazione nella società capitalista. Essa era integrata da una teoria del sistema di produzione nel suo complesso che mostrava come esso non fosse affatto una relazione di scambio, ma chiaramente di sfruttamento: era semplicemente l'espropriazione capitalistica del lavoro non retribuito.

b) Sebbene avesse effettivamente polemizzato contro ciò che egli considerava una critica inefficace e moralistica, nella sua teoria del capitalismo Marx rappresentò lo sfruttamento come sbagliato e ingiusto, definendolo spesso "rapina" e "furto". Queste espressioni stanno a significare che ciò che si faceva era sbagliato e ingiusto.

c) Secondo quanto risulta dalla discussione della *Critica al*

Programma di Gotha, Marx considerava il principio di distribuzione in base al bisogno al di sopra del principio di distribuzione in base al lavoro proprio del socialismo (il primo stadio della società comunista) e anche superiore alle norme del capitalismo. Ciò facendo Marx, in effetti, assume come obiettivo un modello non-storico di giustizia, secondo il quale i sistemi di produzione e le società relative possono essere giudicati a seconda di quanto si approssimano a tale standard.

d) L'apparente relativismo delle affermazioni di Marx esprime in realtà il fatto che certe condizioni materiali sono, di fatto, necessarie se si devono realizzare certi principi di giustizia ed equità, e altri valori importanti. Istituzioni giuste e corrette presuppongono l'esistenza di certe condizioni materiali di base, e ignorare questo fatto significa dimostrare una mancanza di realismo e capacità di comprensione.

e) Un interesse per problemi di tipo distributivo non è riformista in senso peggiorativo, una volta che si abbia una concezione sufficientemente ampia e appropriata della giustizia che garantisce la ripartizione di tutti i diritti di base, e perciò include il diritto di proprietà e altre questioni fondamentali. Questo permette comunque a Marx di avere una dottrina rivoluzionaria e non la vieta in nessuna maniera.

f) Inoltre, sebbene Marx non pensasse che la critica morale fondata sulla giustizia e altre concezioni fosse sufficiente, tuttavia questa aveva un posto nel suo pensiero e si accompagnava bene alla sua analisi delle forze storiche a favore del cambiamento.

g) Classificare le concezioni del giusto e della giustizia come giuridiche è, in generale, troppo restrittivo. Esse possono essere concepite indipendentemente dalle istituzioni coercitive dello Stato e dai loro sistemi giuridici; e in verità si fa proprio questo ogni volta che esse vengono usate per giudicare la struttura fondamentale della società e i suoi assetti fondamentali.

h) In realtà, il principio "ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni" è di questo tipo. Effettivamente, esso mira ad un eguale diritto all'auto-realizzazione per ciascuno, anche se Marx pensa che questo si verificherà dopo la scomparsa

dello Stato e delle sue istituzioni coercitive.

i) Infine, la supposta distinzione tra tipi di valore e di principi – valori e principi di giusto e giustizia vs. valori e principi di libertà e auto-realizzazione – si rivela del tutto arbitraria alla luce del principio fondamentale di Marx per una società comunista pienamente realizzata. Questo principio garantisce un diritto di base eguale all'auto-realizzazione, se vogliamo usare questa espressione. E sicuramente noi possiamo parlare della giusta distribuzione di libertà fondamentali, così come noi possiamo parlare della distribuzione di qualsiasi altra cosa. Forse Marx pensa anche ad altri diritti di base eguali, come vedremo.

2. Tanto basti, dunque, per una breve enunciazione dei punti più generali. Ora, come in precedenza, fornisco alcuni dettagli. Opponendosi alla prima teoria, questi autori sostengono che quando noi esaminiamo, per esempio, il modo in cui Marx vede il rapporto di scambio tra i capitalisti e i lavoratori qual è realmente dietro alle apparenze superficiali della società capitalistica, allora è chiaro che egli pensa che non si tratti affatto di scambio, ma di una finta – è lavoro forzato.⁸

Lo scambio di equivalenti che pareva essere l'operazione originaria si è rigirato in modo che ora si fanno scambi solo per l'apparenza in quanto, in primo luogo, la parte di capitale scambiata con forza-lavoro è essa stessa solo una parte del prodotto lavorativo altrui appropriato senza equivalente, e, in secondo luogo, essa non deve solo essere reintegrata con un nuovo sovrappiù. Dunque, il rapporto dello scambio fra capitalista ed operaio diventa soltanto una parvenza pertinente al processo di circolazione, pura forma [...]. Il contenuto è che il capitalista torna sempre a permutare contro sempre maggiore quantità di lavoro altrui vivente una parte del lavoro altrui già oggettivato che egli si appropria incessantemente senza equivalente.⁹ Marx prosegue dicendo che questo processo continua secondo le leggi della proprietà e dello scambio nella società capitalistica e non si tratta di una violazione, ma di una applicazione di queste leggi. Secondo queste leggi risulta essere diritto del capitalista appropriarsi del lavoro non pagato degli altri o del suo prodotto. Egli dice (p. 584 [tr. it. p. 640], alla fine dello

stesso paragrafo): “La separazione fra proprietà e lavoro diventa la conseguenza necessaria di una legge che in apparenza partiva dalla loro identità”. Egli commenta in una nota a piè di pagina a proposito di questo che il principio originario secondo il quale il lavoratore dovrebbe entrare in possesso del prodotto del suo stesso lavoro ha subito un “capovolgimento dialettico”. Questo è accaduto dietro la superficie delle apparenze della società capitalistica.

3. Questo non sembra qualcuno che sta descrivendo un sistema di istituzioni fondamentali che può approvare o accettare come giuste. Così la domanda che sorge è se Marx dica cose che normalmente implicherebbero che egli pensi che il sistema capitalistico sia ingiusto. Coloro che sostengono la visione che stiamo prendendo in considerazione affermano questo, e precisamente quando egli parla dell'accaparramento capitalistico del plusvalore in termini di rapina, furto e simili. Dire questo, essi sostengono, implica che il capitalista non ha diritto di appropriarsi del plusvalore e il suo comportamento è dunque sbagliato e ingiusto. Potremmo dire che non è il capitalista ad essere ingiusto, ma il sistema stesso.

Quindi, facendo riferimento in un passo al plusvalore come “il tributo strappato anno per anno alla classe degli operai da parte della classe dei capitalisti”, Marx prosegue: “Quando poi, con una parte del tributo, questa classe compera dall'altra classe forza-lavoro addizionale, sia pure a un prezzo pieno, cosicché si ha scambio di equivalente con equivalente, si ha pur sempre l'antico procedimento del conquistatore che acquista merci dai vinti pagandole con denaro loro, ad essi rubato”.¹⁰

Questo non è un passo isolato. Ce ne sono molti altri, come quando Marx parla del prodotto annuale eccedente come “sottratto ai lavoratori inglesi senza che venga loro dato nulla in cambio”. Egli dice che “ogni progresso dell'agricoltura capitalistica costituisce un progresso non solo nell'arte di rapinare l'operaio, ma anche nell'arte di rapinare il suolo”. L'eventuale abolizione della proprietà capitalistica è descritta come “l'espropriazione di pochi usurpatori”.¹¹ E così di seguito in diversi altri passi.

Altrove Marx dice che potrebbe sembrare che il lavoratore

accetti volontariamente il contratto di lavoro; la sfera della circolazione sembra “un vero Eden dei diritti innati dell’uomo. Quivi regnano soltanto Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham” (*Capitale*, Vol. I, ed. International Publishers, p. 176; Tucker, p. 343 [tr. it. Vol. I, p. 345]). Ma la realtà anche qui è diversa: il libero lavoratore fa un accordo volontario, cioè, egli è “socialmente costretto a vendere per il prezzo dei suoi mezzi di sussistenza abituali l’intero suo periodo attivo di vita” (Tucker, p. 376 [tr. it. Vol. I, p. 306]). Ancora: “il capitale [...] sprema nel processo di produzione sociale che gli corrisponde una certa quantità di pluslavoro dai produttori diretti, o operai. Pluslavoro che il capitale ricava senza equivalente e che rimane sempre, in sostanza, lavoro forzato, nonostante che possa apparire il risultato di un libero accordo contrattuale” (*Capitale*, Vol. III, Tucker p. 440 [tr. it. p. 932]).

Ora, secondo la teoria che stiamo considerando, dal momento che Marx non pensava che i capitalisti derubassero il lavoratore secondo la concezione capitalistica della giustizia, allora avrà voluto dire che li derubavano in qualche altro senso. Inoltre, dal momento che Marx condannava lo schiavismo e il feudalesimo più o meno negli stessi termini, questo altro senso presumibilmente appartiene a una concezione della giustizia che vale in generale. Cioè, deve essere una concezione della giustizia che si applica alla struttura fondamentale di molte, se non di tutte, le società, e in questo senso è non-relativista.

Dunque coloro (per esempio G.A. Cohen) che pensano che Marx condannasse il capitalismo come iniquo si sono accorti di questo: dal momento che Marx non pensava che, in base al concetto di giustizia adeguato al capitalismo, i capitalisti derubano o rapinano, deve avere pensato che essi derubano e rapinano secondo qualche altra concezione non capitalistica della giustizia. Infatti derubare o rapinare vuole dire prendere ciò che per diritto appartiene a qualcun altro; e dunque agire ingiustamente. Qualunque sistema economico che sia basato sul furto deve essere considerato iniquo (secondo la teoria di Cohen).

4. Il rapporto con la teoria della distribuzione basata sulla produttività marginale

1. Io penso che questa idea di Geras, Cohen e altri sia corretta. Provo a suggerirne una forma particolare. Una maniera per iniziare a farlo, e per illustrare l'obiettivo della teoria del valore lavoro di Marx, consiste nell'immaginare come Marx avrebbe replicato alla teoria della produttività marginale della distribuzione. A dire il vero, sebbene questa teoria si stesse sviluppando al tempo della sua morte (1883), egli non avrebbe potuto conoscerla; ma ciò che avrebbe pensato su questo è chiaro da molte altre cose che egli dice.

Questa teoria è stata talvolta usata per sostenere che in condizioni di libera competizione la distribuzione di ricchezza e reddito nel regime capitalista è giusta. Una tale argomentazione, che adesso è poco diffusa,¹² non era insolita negli ultimi anni del diciannovesimo secolo, subito dopo che la teoria della produttività marginale fu sviluppata dagli economisti neoclassici. Essi introdussero le idee di utilità marginale e produttività marginale nella teoria dei prezzi. Molto in generale, l'idea è che ciascun fattore della produzione – lavoro, proprietà, capitale – fornisce la propria parte alla produzione complessiva della società. Conformemente al principio “a ciascuno secondo il suo contributo”, è giusto che coloro i quali forniscono proprietà e capitale abbiano la loro parte di prodotto assieme ai lavoratori. Adam Smith diceva: “questa rendita può essere considerata come il prodotto di quelle forze della natura il cui uso il proprietario terriero presta all'agricoltore [...] È l'opera della natura che rimane, dedotta o compensata ogni cosa che può essere considerata opera dell'uomo”.¹³ Al che Marx risponde: dal momento che Madre Natura non va in giro a raccogliere la propria parte, il proprietario terriero viene a pretenderla in vece sua.

2. Marx dice quanto segue:

Quei mezzi di produzione sono in sé e per sé, per natura, capitale; capitale non è altro che un puro e semplice “nome economico” per quei mezzi di produzione; e così la terra in sé e per sé, per natura, è

la terra monopolizzata da un certo numero di proprietari fondiari. Come nel capitale e nel capitalista – che in realtà non è altro che il capitale personificato – i prodotti diventano una potenza autonoma nei confronti dei produttori, così nel proprietario fondiario viene personificata la terra che anch'essa si erge in piedi come potenza autonoma ed esige la sua parte del prodotto creato con il suo concorso; così che non è la terra che riceve la parte del prodotto che le spetta a sostituzione e incremento della sua produttività, ma è il proprietario fondiario che ottiene, al posto suo, una parte di questo prodotto per sperperarla e dissiparla (*Capitale*, Vol. III, International Publishers, p. 824 [tr. it. p. 938]). Naturalmente le ultime parole, “sperperarla e dissiparla”, sviano l'attenzione e nascondono, come fanno spesso le espressioni di disgusto di Marx, il punto principale. Qui il punto non è se il proprietario terriero sia uno spendaccione e conduca una vita di ozio e di lussi; infatti molti proprietari terrieri sono coscienziosi e si prendono cura delle loro tenute (si pensi a Levin in *Anna Karenina* di Tolstoj). Piuttosto, il punto è che il proprietario terriero riceve un beneficio semplicemente in quanto proprietario; cioè, il proprietario riceve una rendita dalle terre che corrisponde al contributo marginale della proprietà: cioè, un'unità di proprietà riceve un prezzo in rapporto al valore stimato per un produttore di grano. Marx non sta parlando di quanto riceve un proprietario terriero come compenso per la conduzione della proprietà: ciò che i capitalisti e i proprietari terrieri ricevono come retribuzione per le attività di gestione non è calcolato come prelievo di plusvalore.

Ciò che conta come plusvalore è ciò che il capitalista o il proprietario terriero riceve oltre a qualsiasi possibile salario per le attività di gestione – cioè ciò che essi ricevono semplicemente come proprietari di fattori di produzione scarsi che sono richiesti dal mercato. Secondo Marx, è il sistema sociale capitalistico, che garantisce a certe classi la posizione strategica di diritto di proprietà dei mezzi di produzione, a consentire loro di richiedere guadagni sotto forma di profitti, interessi, e rendite.

Teniamo conto che, quando Marx parla della terra che diventa “la personificazione del proprietario terriero”, questa maniera di

parlare piuttosto mistificatoria si riferisce al proprietario terriero, in quanto agente economico che possiede la terra, e che si presenta sul mercato per ricevere retribuzioni per l'uso della terra. Il sistema dei mercati, con le sue diverse categorie di agenti esistenti nel corso del tempo, fa sì che i diversi tipi di pagamento – profitto, interesse, e rendita, insieme ai salari – sembrino perfettamente naturali e che siano esistiti “da tempo immemorabile”.

3. Diamo un'occhiata al lungo paragrafo (il terzo a partire dalla fine) del capitolo 48 (“La formula trinitaria”) nel *Capitale*, Vol. III (International Publishers, p. 830 [tr. it. p. 943-44]):

In capitale-profitto, o ancora meglio in capitale-interesse, terrarendita fondiaria, lavoro-salario, questa trinità economica collegante le parti costitutive del valore e della ricchezza in generale con le sue fonti, la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la materializzazione dei rapporti sociali, la diretta fusione dei rapporti di produzione materiali con la loro forma storico-sociale è completa: il mondo stregato, deformato e capovolto [...] [è] naturale per gli agenti effettivi della produzione in queste forme estraniare e irrazionali [...] dell'apparenza nella quale essi si muovono e con la quale hanno a che fare ogni giorno [...] Questa formula [la formula trinitaria] corrisponde al tempo stesso all'interesse delle classi dominanti, in quanto essa proclama la necessità naturale e l'eterna giustizia delle loro fonti di entrata e le eleva a dogma. In precedenza Marx aveva fatto riferimento alla formula trinitaria presentandola come “una incongruenza uniforme e simmetrica” (Vol. III, International Publishers, p. 624 [tr. it. p. 937]). Io penso che ciò che egli intende dire è che la formula trinitaria presenta il capitale, la terra e il lavoro come tre soci alla pari nel processo di produzione, e in quanto soci pari ciascuno si merita di ricevere la propria parte di guadagno in rapporto al proprio contributo. La formula presenta i tre fattori di produzione alla pari – li presenta come fossero identici e simmetrici. La formula è incongrua perché, come abbiamo detto, nella teoria del valore del lavoro di Marx il lavoro è considerato come un fattore speciale di produzione. Da un punto di vista sociale, il prodotto totale del processo di produzione è da attribuire al lavoro passato e presente.

Le apparenze superficiali delle istituzioni capitalistiche occultano il prelevamento del plusvalore e la sua conversione in profitto, interesse, e rendita.¹⁴

È importante ricordare che Marx non sta dicendo che, nel periodo maturo del capitalismo, quando esso sta compiendo la propria funzione storica, la credenza generale nella giustizia del profitto, dell'interesse, e della rendita è il risultato del raggirio, cioè di una credenza che nasce come manipolazione ingegnosa delle credenze pubbliche da parte di certe persone che agiscono dietro le quinte e che pensano di guadagnarci ingannando gli altri. Piuttosto, Marx pensa che la credenza diffusa nella giustizia del profitto, dell'interesse, e della rendita sia perfettamente naturale – che sia una illusione (anziché un inganno) – data la situazione degli attori economici nel sistema delle istituzioni capitalistiche come sistema di indipendenza personale. La credenza fa parte della concezione capitalista della giustizia adattata ai requisiti del sistema di produzione capitalista. Essa caratterizza la (falsa) coscienza ideologica della società capitalista ed è condivisa sia dai lavoratori che dai capitalisti. È un inganno che il *Capitale* di Marx spera di dissipare, ora che il capitalismo ha compiuto il proprio ruolo storico.

5. Il ruolo allocativo e distributivo dei prezzi

1. Al fine di chiarire ulteriormente l'idea di Marx e di mettere in luce quale possa essere la sua idea implicita di giustizia, dobbiamo distinguere tra ruolo allocativo e distributivo dei prezzi.¹⁵ Il ruolo allocativo ha a che fare con l'uso dei prezzi per raggiungere l'efficienza economica, cioè per destinare l'uso delle risorse scarse e dei fattori di produzione a quegli impieghi nei quali essi producono i benefici sociali maggiori. Il ruolo distributivo dei prezzi sta nel determinare la ricompensa da dare agli individui in cambio del loro contributo alla produzione.

Ora, per un regime socialista è perfettamente coerente stabilire un tasso di interesse, ad esempio istituendo un mercato

del denaro che consenta alle imprese di proprietà dei lavoratori di prendere denaro in prestito per aumentare il capitale. Questo tasso di interesse allocherà i guadagni fra i progetti di investimento e fornirà una base per calcolare le spese di noleggio per l'uso del capitale e delle risorse naturali limitate come la terra e i minerali. Anzi, questo si deve necessariamente fare se questi mezzi di produzione devono essere impiegati nella maniera migliore da un punto di vista sociale. Infatti, anche se queste risorse cadessero dal cielo senza un intervento umano, rimane il fatto che sono produttive, come Marx riconosce e si premura di affermare. Quando vengono fatte interagire con altri fattori di produzione se ne ricava un prodotto maggiore.

Non ne consegue, comunque, che ci debbano essere persone private che in quanto proprietarie di queste risorse ricevono come utile personale l'equivalente monetario di queste stime. Piuttosto, i prezzi ombra in un regime socialista sono indicatori economici da usare nel redigere un programma efficace delle attività economiche. Salvo il caso del lavoro d'ogni tipo – mentale o fisico – i prezzi sotto il socialismo non corrispondono ai redditi versati alle persone private. Piuttosto, i prezzi attribuiti alle risorse naturali e ai beni collettivi non hanno una funzione distributiva. Nel capitalismo questi prezzi hanno una funzione distributiva, ed è questa funzione che caratterizza ciò che ho definito pura proprietà. Questa distinzione tra le due funzioni mostra l'importanza di distinguere tra l'uso del mercato per organizzare con efficienza le attività economiche e un sistema di proprietà privata nel quale il valore delle risorse diventa la rendita personale dei padroni. Questo secondo uso è un esempio di come la proprietà privata stia a fondamento dello sfruttamento.

2. Il punto principale della teoria del valore-lavoro di Marx può forse essere spiegato come segue. Si consideri l'obiezione all'idea di Marx che dice che, così come Marx attribuisce il totale della produzione al lavoro, noi possiamo, se vogliamo, attribuire il totale della produzione al capitale, o alla proprietà, e concludere che il capitale, o la proprietà, sono sfruttati.¹⁶ In questo caso, la proprietà o il capitale, qualsiasi dei due scegliamo, produce più di

quanto è necessario per riprodurre se stesso, e così produce plusvalore. Se, in quanto fattori di produzione, il capitale, la proprietà, e il lavoro, sono da considerare come perfettamente simmetrici, noi possiamo certamente ragionare così. Marx lo considererebbe un trucco formale: la sua idea, come ho detto, è che il capitale e la proprietà, da una parte, e il lavoro, dall'altra, non devono essere visti come simmetrici.

Al contrario, egli pensa che il lavoro umano sia l'unico fattore di produzione che è rilevante da un punto di vista sociale quando si valuta la legittimità delle istituzioni economiche. Se le cose stanno così, il puro profitto, l'interesse, e la rendita, in quanto guadagni della pura proprietà, sono da attribuire al lavoro. Questi guadagni sono concepiti come ricavati dalla produzione del pluslavoro ed equivalgono al valore totale prodotto dal lavoro meno l'ammontare consumato dal lavoro stesso.

Così, io ritengo che Marx voglia dire che quando noi prendiamo le distanze dai diversi sistemi di produzione che sono esistiti storicamente, e che esisteranno, dobbiamo naturalmente riconoscere che il capitale e la proprietà sono produttivi. Ma dal un punto di vista dei membri della società, laddove essi dovessero considerare tutti assieme questi sistemi di produzione, la sola risorsa sociale rilevante è il loro lavoro congiunto. Ciò che interessa loro è come le istituzioni sociali ed economiche devono essere organizzate, in modo da poter cooperare in base a termini equi e fare un uso efficace del lavoro associato, assieme alle forze della natura, in base a termini che possano essere decisi dalla società nel suo complesso. Io penso che questa idea stia alla base della visione di Marx di una società di lavoratori liberamente associati. Si veda il *Capitale*, Vol. I, capitolo 1, par. 4 (Tucker, p. 327 [tr. it. Vol. I, pp. 111-12]), dove Marx dice "La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale originario della

storia di uno svolgimento lungo e tormentoso”.

3. Io penso che Marx dia per scontata l'idea che il lavoro cooperativo delle persone sia la sola risorsa sociale rilevante. Per lui questo punto di vista fondamentale è scontato; e così, per lui l'idea basilare della teoria del valore-lavoro è altrettanto ovvia. Una teoria del valore come capitale o come proprietà, che dice che il capitale o la proprietà sono sfruttati, è semplicemente futile. Una società possiede e controlla determinate risorse produttive naturali; ma dal punto di vista dei membri della società nel contesto delle loro relazioni sociali la risorsa rilevante che hanno in quanto esseri umani è semplicemente il loro lavoro e la maniera migliore di adoperarlo in conformità con un piano deciso alla luce del sole e democraticamente. Discuteremo di questo nella prossima lezione.

Marx pensa, allora, che tutti i membri abbiano un eguale titolo, basato sulla giustizia, all'accesso completo e all'uso dei mezzi di produzione e delle risorse naturali. La questione fondamentale è come questi mezzi debbano essere usati efficacemente, come debba essere suddiviso il lavoro e come debbano essere prodotti i beni di prima necessità, eccetera. Quindi, per lui la pura rendita economica della proprietà è ingiusta perché non riconosce dei giusti titoli all'accesso e all'uso, e qualsiasi sistema che istituisca una tale rendita è un sistema di dominio e sfruttamento. E questa è la ragione per la quale egli descrive l'appropriazione da parte dei capitalisti del prodotto del pluslavoro in termini di rapina e malversazione, lavoro forzato e ruberia.

4. Abbiamo visto che Marx nel *Capitale* non nega che il capitalismo in quanto sistema di produzione economico sociale abbia una funzione storica fondamentale. È l'eccezionale successo del capitalismo nel moltiplicare i mezzi di produzione a rendere possibile la società comunista del futuro. Questo è il ruolo storico del capitalismo come sistema di dominazione e sfruttamento. Un obiettivo del *Capitale* è spiegare questo ruolo storico e descrivere il processo storico attraverso il quale si è compiuto.

Ma ai tempi di Marx il capitalismo aveva già adempiuto al proprio ruolo storico, e un altro obiettivo del *Capitale* di Marx è affrettarne il trapasso. Marx pensa che, una volta che avremo capito

come funziona il capitalismo, lo riconosceremo come sistema di sfruttamento – un sistema nel quale il lavoratore viene costretto a lavorare per un certo periodo di tempo in cambio di nulla (lavoro non pagato). Ci accorgeremo che si tratta di un sistema basato sulla ruberia occulta. Egli pensa che noi tutti accettiamo implicitamente l'idea fondamentale che il lavoro sia la sola risorsa socialmente rilevante quando tutti insieme, in quanto società, ci troviamo a fronteggiare la natura. Egli pensa anche che ciascuno di noi dovrebbe partecipare equamente alle attività lavorative della società e avere un eguale accesso e uso dei mezzi di produzione e delle risorse naturali. Questa è la ragione per la quale egli rifiuta la legittimità della proprietà privata dei mezzi di produzione, nella misura in cui essa ha un ruolo distributivo, come incoerente con la giustizia fondamentale.

Concludo ricordandovi che non mi sono chiesto se le diverse idee di Marx sulla giustizia e ingiustizia del capitalismo siano effettivamente coerenti. Possiamo dire che la ragione per la quale egli sembra dire che il capitalismo non è ingiusto è coerente con la sua descrizione del capitalismo come sistema di lavoro forzato e furto dissimulato? È coerente con la sua idea che il lavoro umano, dal punto di vista sociale, sia il solo fattore rilevante di produzione, e che tutti i membri della società abbiano un eguale titolo all'accesso ai mezzi di produzione della società e alle risorse naturali, nonché al loro uso? Penso che le diverse idee di Marx sulla giustizia possano essere interpretate come coerenti l'una con l'altra, e inizierò da qui la prossima lezione.

¹ Si veda Tucker, *Marx-Engels Reader*, cit., p. 440, dal *Capitale*, Vol. III [tr. it. cit, p. 933].

² Si veda Norman Geras, *The Controversy about Marx and Justice*, in *Literature of revolution: Essays on Marxism*, Verso, London 1986, p. 36.

³ Allen Wood, *Karl Marx*, Routledge, London 1981.

⁴ Cfr. la *Critica al programma di Gotha*, I, Tucker, p. 531 [tr. it. cit., p. 18].

⁵ Allen Wood, *Karl Marx*, cit.

⁶ Cfr. *Manifesto del Partito Comunista*, cit., Sezione I, Tucker, pp. 473-483 [tr. it. cit., pp. 54-67].

⁷ Si veda la recensione di Cohen al *Karl Marx* di Allen Wood in "Mind", 92, 1983, pp. 440-45.

⁸ Nel *Capitale*, Vol. I, cap. 24: "Trasformazione del plusvalore in capitale", International Publishers, New York 1967, pp. 583 sgg. [tr. it. cit., 639 sgg.].

⁹ *Ibid.* [tr. it. pp. 639-40].

¹⁰ Geras, *Literature of Revolution*, cit. p. 17, che cita dal *Capitale*, Vol. I (edizione Penguin), p. 728 [tr. it. cit., p. 638]. Ci sono altri passi simili nel *Capitale*, Vol. I: pp. 638, 728, 743, 761, 874, 875, 885, 889, 895, 930 [tr. it. pp. 552, 638, 652, 669, 778, 779, 788, 791, 796, 826]; Vol II: p. 131 [tr. it. cit., p. 52]; *Grundrisse* (edizione Penguin), p. 705 [tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, Vol. II, p. 401].

¹¹ Geras, *Literature of Revolution*, cit., p. 17.

¹² Questa parte della lezione fu scritta nei primi anni ottanta, quando gli assunti che stanno dietro alle discussioni politiche e accademiche sulla giustizia distributiva erano piuttosto diversi rispetto a oggi [N.d.C.].

¹³ Adam Smith, *Wealth of Nations*, Random House, New York 1937, Libro II, cap. 5, pp. 344 sg. [tr. it. *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1996, p. 487].

¹⁴ Marx dice nel *Capitale*, Vol. III, cap. 48, p. 825 (International Publishers, New York 1967), ora anche in *Scritti Scelti*, ed. David McLellan (Oxford University Press, Oxford 1977), p. 501 [tr. it. cit., p. 939]: "Perciò la parte rispettiva che la terra prende come campo originario di attività del lavoro [...] e l'altra parte, rispettiva che i mezzi di produzione prodotti (strumenti, materie prime ecc.) prendono al processo di produzione in generale, debbono allora apparentemente esprimersi nelle parti rispettive che ad essi toccano in quanto capitale e proprietà fondiaria, ossia che toccano

ai loro rappresentanti sociali nella forma di profitto (interesse) e rendita, come all'operaio nel salario spetta la parte che il suo lavoro prende al processo di produzione. Rendita, profitto, salario, sembrano così sorgere dalla funzione che la terra, i mezzi di produzione prodotti e il lavoro ricoprono nel processo lavorativo semplice, anche se consideriamo questo processo lavorativo nel suo svolgersi soltanto tra l'uomo e la natura e astraendo da ogni caratterizzazione storica".

¹⁵ Cfr. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., par. 42.

¹⁶ Si veda il Teorema generale dello sfruttamento dei fattori di produzione, dimostrato in J. Roemer, *Value, Exploitation and Class*, Horwood, New York 1986, al par. 3.2.

MARX III

Il suo ideale: una società di produttori liberamente associati

1. Le idee sulla giustizia di Marx sono coerenti?

1. Nell'ultima lezione ho discusso tre cose:

a) Passi nei quali Marx sembra dire che il capitalismo è giusto, o quantomeno non ingiusto.

b) Passi nei quali Marx dice cose che implicano che il capitalismo sia ingiusto, per esempio descrivendo l'appropriazione del plusvalore con espressioni del tipo "lavoro forzato", "appropriazione indebita", "furto mascherato".

c) Ciò che Marx avrebbe detto (se avesse avuto modo di conoscerla) sulla teoria della distribuzione basata sulla produttività marginale come giustificazione della distribuzione risultante sotto il capitalismo; dopo di che ho fatto l'ipotesi che Marx pensasse che:

I) il totale del lavoro umano della società è il solo fattore di produzione rilevante da un punto di vista sociale – dal nostro punto di vista: il punto di vista di tutti i membri della società in quanto produttori liberamente associati. E:

II) tutti i membri della società – tutti i produttori liberamente associati – hanno egualmente diritto all'accesso e all'uso dei mezzi di produzione della società e alle risorse naturali.

2. Sebbene le varie cose che Marx dice sulla giustizia possano sembrare contraddittorie, io penso che possano essere rese coerenti nel modo seguente:

a) A proposito dei passi nei quali Marx sembra dire che il capitalismo è giusto (in base alla concezione della giustizia ad esso adeguata nel suo periodo storico), noi diciamo che egli sta

descrivendo la coscienza ideologica delle società capitalistiche e la concezione giuridica della giustizia espressa dal sistema giuridico di un ordine sociale capitalistico. Quando Marx dice che una certa concezione giuridica della giustizia è adeguata al capitalismo ed è opportunamente adatta ai suoi requisiti operativi, egli non intende avallare questa concezione della giustizia. Egli sta commentando la concezione giuridica della giustizia adeguata al capitalismo; il modo in cui funziona questa concezione della giustizia e il suo ruolo sociale; e come essa plasmi le idee sulla giustizia sostenute sia dai capitalisti che dai lavoratori.

b) Se questa interpretazione dell'idea di Marx della concezione giuridica della giustizia è corretta, allora le sue idee della giustizia sono coerenti. Noi diciamo semplicemente che nel descrivere l'appropriazione capitalistica del pluslavoro con termini come "lavoro forzato", "appropriazione indebita", e "furto mascherato" egli sta esprimendo le proprie convinzioni personali. Egli insinua che l'appropriazione capitalistica sia ingiusta, ma non lo dice esplicitamente e a chiare lettere, e forse non si accorge di tutte le implicazioni di quello che dice.

c) Riguardo all'idea di Marx che il lavoro umano sia, da un punto vista sociale, il solo fattore di produzione rilevante, e all'altra affermazione che tutti hanno un eguale titolo all'accesso e all'uso dei mezzi di produzione della società e alle risorse naturali, diciamo quanto segue:

I) Questa è la concezione della giustizia che soggiace alla descrizione da parte di Marx dell'appropriazione capitalistica come furto, appropriazione indebita, e tutto il resto, dal momento che la proprietà privata dei mezzi di produzione viola quell'uguale titolo. Inoltre,

II) Questa concezione della giustizia non è relativa alle condizioni storiche nel senso in cui le diverse concezioni giuridiche della giustizia erano adeguate alla schiavitù nel mondo antico, o al feudalesimo nel mondo medioevale, o sono adeguate al capitalismo nel mondo moderno. Queste concezioni sono ciascuna relativa a condizioni storiche e sono adeguate solo nel loro particolare periodo storico. Negli stessi termini Marx condanna tutti questi

modi di produzione e le concezioni di giustizia ad essi associate. L'idea che il lavoro umano sia il solo fattore di produzione rilevante vale sempre, e così egli respinge tutte le forme sociali della preistoria¹ come fundamentalmente ingiuste alla luce di questo criterio.

III) Il fatto che una società di produttori liberamente associati non possa essere realizzata in tutte le condizioni storiche, e debba aspettare che il capitalismo moltiplichi i mezzi di produzione, insieme alla conoscenza tecnologica, non fa dell'ideale di una società del genere un ideale relativista. Significa semplicemente che la personale concezione politica della giustizia di Marx, con i relativi ideali, può essere pienamente realizzata solo a determinate condizioni; ma questo vale per qualsiasi concezione e qualsiasi ideale.

IV) Al contrario, le concezioni giuridiche della giustizia adeguate alla schiavitù, al regime feudale, e al capitalismo non sono mai valide. Piuttosto, esse sono funzionali a uno scopo storico e strumentale essenziale durante un determinato periodo di tempo. Nel migliore dei casi le società ai cui modelli di produzione esse sono adeguate possono essere scusate o condannate meno severamente, ma solo nella misura in cui esse costituiscono stadi necessari verso una società di produttori liberamente associati alla fine della preistoria.

2. Perché Marx non discute esplicitamente le idee di giustizia

1) Tuttavia lascia perplessi il fatto che, se le idee di Marx sulla giustizia sono coerenti, egli non le abbia discusse almeno quanto basta per eliminare le ambiguità su ciò che credeva. Naturalmente, come ho detto, sembra che egli non abbia mai ragionato sistematicamente sulla giustizia e che abbia considerato molte altre questioni come di gran lunga più urgenti. Ma sembra che ci siano state altre ragioni a muoverlo. Ne menzionerò alcune.

a) Una ragione è che egli si contrapponeva ai socialisti utopisti. Questo si ricollega al detto di Marx: "I filosofi hanno solo

interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di *mutarlo* “ (Tesi XI su Feuerbach, Tucker, p. 145 [tr. it. in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 90; corsivi di Marx]). Questo si collega anche alla sforzo che Marx fa nel *Capitale* per capire le “leggi del moto” del capitalismo e di immaginare come esso funzioni realmente, così che quando le condizioni storiche fossero mature noi sapremmo come agire in maniera adeguatamente informata.

b) Un secondo motivo per il quale Marx non ha discusso le sue idee sulla giustizia è che egli si contrappone al riformismo e alla tendenza a focalizzarsi su questioni di giustizia distributiva, cioè, sulla distribuzione del reddito e della ricchezza e sugli aumenti salariali, intesi in senso stretto. Naturalmente egli non era contrario all'aumento dei salari in quanto tale, e incitava i lavoratori a continuare la loro lotta contro i capitalisti per farli aumentare. Ma egli riteneva che questo dovesse fare parte dei loro sforzi per promuovere la ricostruzione economica della società. In una conferenza tenuta a Londra nel 1865 al Consiglio generale della Prima Internazionale, egli afferma: “Invece della parola d'ordine conservatrice: ‘Un equo salario per un'equa giornata di lavoro’, gli operai devono scrivere sulla loro bandiera il motto rivoluzionario: ‘Soppressione del sistema del lavoro salariato’”.²

c) Marx pensa che i socialisti utopisti rappresentino i tentativi iniziali della classe lavoratrice di realizzare i propri obiettivi. La condizione sottosviluppata di questa classe, e le condizioni economiche necessarie per la sua emancipazione, avevano reso impossibile per i socialisti utopisti sviluppare una concezione teorica realistica delle condizioni richieste per riuscire a raggiungere questi obiettivi. Piuttosto, questi autori pensavano che esistesse una nuova scienza sociale fondata su una concezione del futuro che li avrebbe messi in grado di creare le condizioni necessarie per l'emancipazione attraverso l'intervento personale dall'alto, o attraverso la persuasione morale. I socialisti utopisti non considerano la classe lavoratrice come l'agente della sua stessa emancipazione, come Marx pensa che debba essere. Piuttosto, essi

considerano la classe lavoratrice semplicemente come la più sofferente. Non la considerano, come Marx, politicamente attiva e spinta dai bisogni urgenti della propria situazione sociale e di classe.

d) Un punto ulteriore è il seguente: la fase iniziale rappresentata dai socialisti utopisti è contraddistinta dall'anarchia di pensiero e da molte concezioni diverse di una futura società ideale. Questo stato di anarchia è del tutto naturale tenuto conto della natura molto personale e non storica di queste dottrine. Esse sono, dopotutto, progetti per un futuro immaginario, anziché il risultato di un'analisi teorica realistica delle condizioni politiche ed economiche esistenti. Marx pensava che questi progetti fossero stati tracciati nell'ignoranza di quelle che egli chiama "le leggi del moto del capitalismo", le quali leggi produrranno a tempo debito le condizioni necessarie per la completa abolizione delle classi. Secondo Marx, l'anarchia delle visioni del futuro che si trova nei socialisti utopisti può essere superata solo da una accurata comprensione teorica delle condizioni presenti e di ciò che è possibile: una simile comprensione renderà chiaro che cosa si debba fare.³

e) Un'altra obiezione di Marx ai socialisti utopisti è che, a suo parere, essi erano affezionato alle loro personali concezioni di futuro, e dal momento che essi pensavano di poter imporre queste concezioni sulla società dall'alto, o attraverso la persuasione morale, pensavano che la lotta di classe e l'azione rivoluzionaria non fossero necessarie. Essi volevano fare appello alla "umanità" in quanto più profonda e più essenziale del concetto di classe. Per questo motivo Marx pensava che essi non riuscissero a comprendere l'idea di classe come fondamento del capitalismo e la profondità della trasformazione richiesta per superarlo. Dal punto di vista di Marx, i socialisti utopisti sono reazionari nel senso che le loro dottrine li portano ad opporsi alla sola strada percorribile verso l'emancipazione, vale a dire la lotta rivoluzionaria e l'organizzazione della classe lavoratrice come forza politica.

Marx pensava, allora, che i socialisti utopisti procedessero in senso contrario rispetto alla procedura corretta, vale a dire, come

scriveva in uno dei primi articoli, quella di sviluppare “nuovi principi, traendoli dai principi del mondo. Noi non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, perché la coscienza è una cosa che esso deve fare propria, anche se non lo vuole”.⁴ L'intento (esplicito) di Marx allora è di mostrare al mondo – cioè alla classe operaia come quella forza politica che cresce e diventa sempre di più attiva – per che cosa stia lottando, e non quello per cui dovrebbe lottare. Marx ambisce a far questo spiegando alla classe operaia il significato delle sue esperienze e delle sue azioni nella situazione storica presente. Vuole chiarire il ruolo che la classe operaia deve assumere nel corso della sua emancipazione. Quindi, uno degli scopi del *Capitale* consiste nel chiarire le leggi del moto del capitalismo in quanto sistema sociale in modo che la capacità di comprendere la propria situazione e il proprio ruolo storico da parte della classe operaia possa avere un fondamento realistico e scientifico, a differenza delle concezioni morali e personali del futuro sposate dai dottrinari utopisti.

f) Una considerazione finale è la seguente: Marx è sospettoso delle chiacchiere sugli ideali morali, e specialmente quelli di giustizia e libertà, eguaglianza e fratellanza. È diffidente verso le persone guidate da motivazioni manifestamente idealistiche a sostegno del socialismo. Egli pensa che le critiche al capitalismo che si basano su questi ideali tendano ad essere non-storiche e a non comprendere le condizioni economiche e sociali necessarie per migliorare le cose anche dal punto di vista di quegli stessi ideali. Per esempio, tendiamo a pensare che la giustizia nella distribuzione possa essere migliorata più o meno indipendentemente dai rapporti di produzione. Questo ci spinge a ricercare la migliore teoria della giustizia distributiva che ci guidi in questo compito. Ma la distribuzione non è indipendente dai rapporti di produzione, che sono, secondo Marx, fondamentali.⁵

Marx pensa anche che, in generale, e lasciando da parte molte eccezioni individuali, i legami degli interessi di classe (in una società divisa in classi) sono troppo forti. A meno che non si faccia

realmente causa comune con la classe operaia, e ci si unisca alla sua lotta e si subisca la stessa sorte, non si è alleati affidabili di quella classe. Di solito non si può contare sul fatto che considerazioni di diritto e giustizia ci motivino così tanto. Secondo Marx, di solito noi siamo motivati da bisogni personali più impellenti, e in una società divisa in classi questi bisogni sono determinati principalmente dalla nostra posizione sociale. Non riconoscere questo vuol dire illudersi.

Per concludere: Marx potrebbe essere stato spinto da diversi motivi per non dire a chiare lettere che il capitalismo è ingiusto. Ma nessuna di queste ragioni è tale da impedirgli di avere idee sulla giustizia e pensare in cuor suo che il capitalismo sia ingiusto.

3. *La scomparsa della coscienza ideologica*

1. Discuterò adesso ciò che, nella *Critica del Programma Gotha*, Marx vede come il primo stadio del comunismo, e più avanti affronteremo alcune questioni sul secondo stadio del comunismo compiuto. Uso la definizione “una società di produttori liberamente associati” alludendo alla società ideale di Marx, una definizione che egli usa spesso nel *Capitale*. Come potremmo descriverla in poche parole?

Forse nella maniera seguente: una società di produttori liberamente associati ha due stadi: uno stadio socialista e uno stadio di comunismo compiuto. Ciascuno stadio corrisponde alla seguente descrizione in due parti, che esaminerò individualmente in dettaglio.

Per prima cosa, una società di produttori liberamente associati è una società nella quale la coscienza ideologica è scomparsa. I suoi membri comprendono il mondo sociale e non si fanno illusioni su come funziona. Inoltre, poiché la coscienza ideologica è scomparsa, essi non si ingannano a proposito del loro ruolo nella società, e nemmeno hanno bisogno di simili illusioni.

Secondo, una società di produttori liberamente associati è una società dove non c'è alienazione né sfruttamento.

Ci si potrebbe chiedere se il primo stadio, il socialismo, soddisfi a sufficienza questi requisiti. Agli scopi presenti, che sono circoscritti, assumo che sia così.

2. Inizio con il primo di questi requisiti. Per Marx la coscienza ideologica è una falsa coscienza di un certo tipo. Avere un'ideologia nel senso in cui la intende Marx non vuole dire avere solamente una filosofia o uno schema di principi e valori politici, come spesso viene usato oggi il termine "ideologia". Sfortunatamente il termine è stato abusato e ha perso il senso originale e preciso che Marx gli diede. Per lui l'ideologia non era semplicemente falsa, ma la sua falsità giocava un ruolo sociologico e psicologico definito nel conservare la società in quanto sistema sociale.

Nel senso di Marx, ci sono due tipi di coscienza ideologica: illusioni e inganni. Riguardo alle illusioni, esse sono reali in quanto, sebbene dotati di facoltà del tutto normali di percezione e deduzione, noi siamo ingannati dalle apparenze superficiali delle cose. Allo stesso modo, noi siamo ingannati dalle apparenze superficiali delle istituzioni e non riusciamo a vedere che cosa stia realmente succedendo al di sotto della superficie. Le nostre credenze sono false perché siamo ingannati dalle apparenze che sono appunto illusorie. Questi casi sono analoghi a quelli di illusione ottica.

Nel *Capitale*, Vol. I, cap. 1, par. 4, Marx esamina diffusamente come, focalizzando l'attenzione sui prezzi relativi delle merci e concentrandoci sul rapporto tra i prezzi e gli oggetti, noi non riusciamo ad accorgersi dell'importanza del fatto che le merci siano prodotte dal lavoro umano e che i prezzi esprimano una relazione sociale tra i produttori. Un esempio più semplice e più chiaro è ciò che Marx dice a proposito del modo in cui il sistema dei salari nasconde il rapporto tra lavoro necessario e lavoro eccedente, a differenza della trasparenza del sistema feudale dove il lavoro eccedente dei servi era chiaramente visibile (*Capitale*, Vol. I, Tucker, p. 365 [tr. it. cit., I, p. 270]). Nelle modalità di pagamento del salario non c'è nulla che richiami l'attenzione degli operai sull'ammontare pagato per il lavoro necessario e quello pagato per il lavoro eccedente. Gli operai in ogni caso probabilmente non si

rendono conto della differenza.⁶

In parte è a causa di queste illusioni che Marx pensa che abbiamo bisogno di una teoria economica – in particolare la teoria del valore-lavoro – per penetrare al disotto della superficie fuorviante e ingannevole delle apparenze delle istituzioni capitalistiche. Egli dice: “ogni scienza sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica direttamente coincidessero” (*Capitale*, III, capitolo 48, par. 3, International Publishers, New York 1967, p. 817 [tr. it. cit., III, p. 930]).

Nella società dei produttori liberamente associati la forma delle apparenze e l'essenza delle cose in politica e in economia coincidono esattamente. Questo perché le attività economiche della società sono svolte in accordo con un piano economico deciso pubblicamente in conformità con le procedure democratiche. Ritornerò su questo.

3. L'altro tipo di coscienza ideologica è quella degli inganni. Anche questi ultimi sono o implicano false credenze: ma possono anche implicare valori falsi o irrazionali. Questi sono valori che noi non abbracceremmo se fossimo del tutto consapevoli della ragione per la quale li sosteniamo, o se non fosse per certi bisogni psicologici che ci sollecitano e ci sottopongono a pressioni tipiche di coloro i quali si trovano nel nostro ruolo e nella nostra posizione sociale.

Come è noto, Marx pensava che in questo senso la religione fosse una forma di coscienza ideologica. Ma Marx pensava che fosse del tutto inutile criticare la religione così come avevano fatto Feuerbach e i giovani hegeliani, che sostenevano che l'alienazione religiosa è una fissazione per un appagamento immaginario in un mondo immaginario. Gran parte della psicologia della religione di Feuerbach potrebbe essere esatta, ma spiegarla alle persone non le aiuta a superare la loro religiosità.

Il motivo per cui Marx pensava che una simile critica non avesse senso è che i bisogni psicologici ai quali si riferisce la teoria di Feuerbach dipendono dalle condizioni sociali esistenti. La religione fa parte dell'adattamento psicologico delle persone alla loro posizione di classe e al loro ruolo sociale. Fino a che le

condizioni sociali non saranno modificate in modo tale per cui i reali bisogni umani potranno essere effettivamente soddisfatti in una società di produttori liberamente associati, la religione perdurerà. Nel *Capitale*, I (Tucker, 327 [tr. it. I, p. 111]), Marx dice: “il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura”.

Questo ci ricorda il punto della Tesi XI di Marx – l’ultima tesi – su Feuerbach, che recita, per esteso: “I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi; si tratta però di *mutarlo*”. Ci ricorda anche l’osservazione di Hegel: “chi guarda il mondo con gli occhi della ragione ne è ricambiato con lo stesso sguardo” [*Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari 2003, pp. 11-12. *N.d.T.*]. A questo Marx aggiunge, in effetti, che noi non possiamo guardare al mondo razionalmente fino a che non siamo razionali; e non potremo essere razionali fino a che il nostro mondo sociale non sarà razionale. Pertanto, quando le condizioni lo consentono, noi dobbiamo cambiare il nostro mondo sociale per renderlo razionale.

4. Secondo Marx, un altro tipo di inganno poggia sui bisogni del sistema sociale e sui bisogni degli individui al suo interno se il sistema sociale deve funzionare adeguatamente. Ora, il sistema capitalista comporta il furto e la rapina, dal momento che implica l’appropriazione dei beni in eccedenza degli operai in violazione del loro eguale titolo ad avere accesso ai mezzi di produzione della società. Ma il sistema di produzione capitalista ha il ruolo storico di accrescere i mezzi di produzione di modo che sia possibile una società di produttori liberamente associati. Per il regolare funzionamento del capitalismo (quando svolge il suo ruolo storico) è essenziale che questi furti e queste rapine non siano visibili. Questo perché, se si vuole immaginare che sia i capitalisti che gli operai siano persone a modo, i capitalisti non vorranno essere, o essere considerati, dei ladri, e gli operai non vorranno essere, o essere considerati, dei turlupinati. Questo, per così dire, fa parte della *List der Vernunft*, cioè “l’astuzia della ragione”, di Hegel.

Così nel suo periodo maturo, la concezione giuridica della

giustizia, che Marx a volte sbeffeggia come “un vero Eden dei diritti innati dell'uomo” (Capitale, Vol. I, capitolo 6, Tucker, p. 343 [tr. it. cit., p. 208]), consente a tutti gli agenti economici, capitalisti e operai, di pensare alla loro posizione come giusta e ai propri redditi e alle proprie ricchezze come meritate. Questo, insieme alle apparenze ingannevoli delle istituzioni capitalistiche, rende ben oliato il funzionamento dell'ordine sociale.

In una società di produttori liberamente associati questi inganni non sono più necessari: i meccanismi dell'economia sono guidati da un piano democratico pubblicamente noto e così sono alla vista di tutti, e questo senza conseguenze allarmanti.

4. *Una società senza alienazione*

1. Il secondo dei requisiti per una società di produttori liberamente associati è che non ci siano alienazione e sfruttamento. Nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, in una sezione intitolata “Il lavoro estraniato” (Tucker, pp. 70-81 [tr. it. Einaudi, Torino 2004, p. 66]), Marx esamina quattro aspetti dell'idea di alienazione:

Con il sistema di produzione capitalistico gli operai sono alienati, in primo luogo, dal prodotto del loro lavoro, da ciò che essi stessi producono. Esso diventa una cosa estranea: cioè, tanto per cominciare, di proprietà di altri e controllata da altri – i capitalisti – che possono disporre del prodotto dei lavoratori come loro – i capitalisti – decidono.

Ma, oltre a questo, il pluslavoro dei lavoratori consente di ammassare una grande quantità di capitale (effettivo) e si trasforma quindi in ricchezza della classe, e sotto il controllo della classe, i cui interessi sono in contrasto con i loro. I prodotti del lavoro compaiono anche sul mercato, e l'andamento dei prezzi – che sono determinati dalla concorrenza – non è compreso dai lavoratori (o da chiunque altro), dal momento che non vi è un piano pubblico di produzione stabilito democraticamente.

Quindi l'adeguamento alle forze di mercato dei prezzi di

quanto producono i lavoratori appare ai lavoratori come controllato da un potere estraneo. Questo potere è indipendente da loro in quanto produttori, e li mantiene nella schiavitù dei prodotti del loro lavoro.

Secondo, il lavoratore è alienato dall'attività produttiva del lavoro stesso. Cioè, il lavoro è esterno ai lavoratori, in quanto non realizza la loro natura. Il loro lavoro non esercita o non sviluppa le loro capacità naturali; non è nemmeno volontario, ma forzato, intrapreso solo come mezzo per soddisfare altri bisogni. In breve, il lavoro non è dotato di senso.

2. Terzo, i lavoratori sono alienati dalla loro specie e dalla loro vita di specie (*Gattungswesen*). Lo stesso vale per i capitalisti. Ora l'idea di vita di specie è a prima vista piuttosto oscura. Ma è caratteristica dell'idealismo tedesco, ed è importante non banalizzarla. La si banalizza quando si afferma, per esempio, che definire gli esseri umani come "esseri di specie" significa dire che essi sono per natura esseri sociali. Oppure che essi sono dotati di ragione e autocoscienza, e sono consapevoli di se stessi e degli altri esseri umani come appartenenti ad una stessa specie, i cui membri possiedono una medesima ragione e autocoscienza.

Invece, io penso che l'idea di Marx sia molto più ricca di così. Egli vuole dire più o meno la cosa seguente: gli esseri umani sono un genere – o specie – naturale particolare nel senso che essi producono e riproducono collettivamente le condizioni della loro vita sociale nel corso del tempo. Ma, allo stesso tempo, le loro forme sociali si evolvono storicamente secondo una certa sequenza fino a che alla fine si sviluppa una forma sociale che è più o meno adeguata alla loro natura di esseri attivi e razionali, i quali, per così dire, creano, operando assieme alle forze della natura, le condizioni della loro completa auto-realizzazione sociale. L'attività attraverso la quale si realizza questa espressione collettiva è una attività di specie: cioè, è l'opera cooperativa di molte generazioni ed è portata a termine solo dopo un lungo periodo di tempo. In breve: è il lavoro della specie nel corso della sua storia. La specie entrerà nella terra promessa – la società del comunismo realizzato – ma non tutti i suoi membri lo faranno (si ricordi l'idea della perfettibilità

dell'uomo di Rousseau nel *Secondo discorso*).

Una parte essenziale di questa auto-creazione sociale degli esseri umani nel corso del tempo è l'attività economica. Essere alienato dall'attività di specie è prima di tutto non capire o afferrare questo processo; e, secondo, non partecipare a questa attività in una maniera auto-realizzante.

Se chiediamo che cosa voglia dire che ciascuno partecipa in questa maniera, la risposta è fornita dal tipo di schema economico esistente in una società di produttori liberamente associati. Possiamo farci un'idea di che cosa si tratti a partire da quello che Marx dice nella *Critica al programma di Gotha* a proposito del primo stadio del socialismo. Su questo tornerò più avanti.

Il quarto aspetto dell'alienazione è che noi siamo alienati dalle altre persone. Col capitalismo, questa alienazione assume la forma speciale data dal libero mercato. In questo caso i lavoratori sono soggetti al potere dei capitalisti in modo indiretto. Il loro potere di estrarre pluslavoro passa per il mercato e non è visibile. E il rapporto tra i capitalisti e i lavoratori è di antagonismo; i membri di queste classi sono reciprocamente alienati, e vivono in un sistema economico che tende a rendere gli individui mutuamente indifferenti gli uni agli interessi degli altri.

3. Così, io penso che la tesi di Marx sull'assenza di alienazione e di sfruttamento in una società di produttori liberamente associati sia questa: se osserviamo attentamente queste quattro forme, o aspetti, dell'alienazione, allora in una società di produttori liberamente associati l'alienazione scompare, esattamente come scompare la coscienza ideologica. Questo poiché tutti possono partecipare a questo processo di pianificazione pubblico e democratico e tutti danno il proprio contributo all'attuazione del piano che ne deriva.

5. *L'assenza di sfruttamento*

1. La seconda caratteristica del secondo requisito di una società di produttori liberamente associati è l'assenza di

sfruttamento. Si ricordi che affinché ci sia sfruttamento non basta che vi sia $s/v > 0$, dove s è il surplus o lavoro non pagato, e v è il lavoro necessario per produrre beni per il consumo dei lavoratori stessi. Questo è sufficiente nel regime capitalistico, dal momento che i capitalisti controllano e traggono benefici dal plusvalore. Ma in una società di produttori liberamente associati – una società socialista – non esiste plusvalore o lavoro non pagato. Questo perché in una società socialista, come in qualsiasi società giusta, deve esserci un plusvalore da usare a beneficio del lavoratore – per spese sociali come la salute pubblica, l'istruzione, e l'assistenza. Inoltre, come dice Marx, “una determinata quantità di pluslavoro è necessaria per l'assicurazione contro le disgrazie, per il necessario e progressivo ampliamento del processo di riproduzione corrispondente allo sviluppo dei bisogni e all'incremento della popolazione” (*Capitale*, Vol. III, Tucker, p. 440 [tr. it. cit. Vol. III, p. 932]). Così, come abbiamo visto, ciò che rende il rapporto $s/v < 0$ sfruttamento è la natura della struttura fondamentale della società all'interno della quale esso si forma. La ragione per la quale non c'è sfruttamento in un regime socialista sta nel fatto che l'attività economica discende da un piano pubblico democratico al quale partecipano tutti in eguale misura. Questo rispetta l'eguale diritto radicato nell'idea di giustizia di Marx che tutti abbiano eguale accesso alle risorse della società.

2. Ricapitoliamo le principali caratteristiche delle istituzioni di sfondo del capitalismo che portano allo sfruttamento (rendono il rapporto $s/v < 0$ un indicatore dello sfruttamento). Esse sono semplicemente le prerogative della proprietà privata dei mezzi di produzione, e cioè:

a) Il surplus sociale complessivo (il totale delle cose prodotte dal pluslavoro) finisce nelle mani di altre persone (rispetto ai lavoratori) che posseggono i mezzi di produzione (attraverso procedure del sistema giuridico, contratti giusti, ecc.). Dunque i proprietari in quanto classe posseggono quanto viene prodotto.

b) I proprietari dei mezzi di produzione esercitano anche un controllo autocratico sul processo lavorativo all'interno delle aziende e delle industrie. Sono loro, anziché i lavoratori, a prendere

decisioni sull'introduzione e l'uso di nuovi macchinari, la durata e i dettagli della divisione del lavoro, e il resto.

c) I proprietari dei mezzi di produzione determinano anche l'ampiezza e la direzione del flusso di nuovi investimenti; essi decidono – ciascuna impresa autonomamente (tenendo conto della competizione) – quali siano i migliori investimenti dei fondi in eccesso al fine di massimizzare i profitti a lungo termine, ecc. Così, questa classe determina (nel suo complesso ma non congiuntamente) quale uso si debba fare del surplus sociale, e il ritmo di crescita dell'economia.

3. Quindi, il risultato è che Marx pensa che, quando queste prerogative sono nelle mani di produttori liberamente associati, e sono esercitate mediante un piano pubblico democratico ed economico che tutti capiscono, e alla costruzione del quale tutti possono partecipare, non possa esserci sfruttamento. E non c'è nemmeno coscienza ideologica o alienazione. Una società di produttori liberamente associati realizza "l'unità di teoria e pratica".

In altri termini, la loro comprensione condivisa del loro mondo sociale, così come è espressa nel piano economico, è una descrizione veridica del loro mondo sociale. È anche una descrizione di un ambiente sociale che è giusto e buono. È un mondo nel quale gli individui soddisfano i loro veri bisogni umani di libertà e di sviluppo personale, riconoscendo allo stesso tempo il titolo di ciascuno ad avere eguale accesso alle risorse della società.

6. Il comunismo maturo: il superamento del primo difetto del socialismo

1. Fin qui, esaminando l'idea di una società di produttori liberamente associati, il mio obiettivo è stato di sottolineare l'importanza per Marx dell'idea di un piano economico pubblico e democraticamente stabilito, che tutti comprendono e a cui tutti partecipano.

Egli pensava che, se una società di produttori liberamente associati seguisse un simile piano, la consapevolezza ideologica

scomparebbe e non ci sarebbe né alienazione né sfruttamento. Si raggiungerebbe l'unità fra teoria e pratica: capiremmo perché facciamo quello che facciamo, e ciò che facciamo realizzerebbe le nostre capacità naturali in condizioni di libertà. Nel primo stadio del comunismo – secondo la tradizione, chiamiamo questo stadio “socialismo” – comunque, c'è ancora molta disuguaglianza, dovuta alla disuguaglianza delle doti di nascita e al fatto che il lavoro è ricompensato per la sua durata e intensità sotto forma di beni di consumo. Questa ricompensa per le doti diseguali è stata definita sfruttamento socialista.⁷

Inoltre, c'è ancora la divisione del lavoro, dal momento che, come sottolinea Marx (*Gotha*, Tucker, p. 531 [tr. it. cit., p. 18]), è solo nella fase più avanzata della società comunista – sempre seguendo la tradizione, chiamiamola “comunismo” – che la divisione del lavoro è superata. Marx sembra pensare che questi due difetti, la disuguaglianza e la divisione del lavoro, siano inevitabili in una società appena uscita, in seguito a una lunga lotta, da una società capitalista, come avviene per il primo stadio, il socialismo.

Do per buona, ai fini presenti, l'idea di Marx di un piano economico pubblico e democratico. Accetto anche la sua idea che tale piano elimini la coscienza ideologica, così come l'alienazione e lo sfruttamento (fatta eccezione probabilmente per lo sfruttamento socialista, secondo la definizione di Roemer ricordata poco fa). L'idea di un piano economico pubblico e democratico presenta parecchi problemi, e Marx lascia i dettagli molto nel vago. La lascia come un problema per il futuro. Non discuterò questi problemi. Invece, discuterò diverse altre questioni più vicine al nostro interesse per le idee di Marx sulla giustizia e per le sue critiche alla tradizione liberale.

2. Inizio discutendo il primo difetto del socialismo, ossia la disuguaglianza nella condivisione dei beni di consumo derivante da doti individuali di partenza diseguali, che equivale a un “privilegio naturale”. Ricordiamo il passo tratto dalla *Critica al programma di Gotha* (Tucker, pp. 530-531 [tr. it. pp. 17-18]):

“L'uguale diritto è [...] sempre, secondo il principio, diritto

borghese". "Questo ugual diritto è ancor sempre contenuto entro un limite borghese". "Il diritto dei produttori è proporzionale alle loro prestazioni di lavoro". "L'uguaglianza consiste [nell'applicare] una misura uguale, il lavoro". "Ma l'uno è fisicamente o moralmente superiore all'altro, e fornisce quindi nello stesso tempo più lavoro, oppure può lavorare durante un tempo più lungo". "Questo diritto uguale è un diritto disuguale, per lavoro disuguale". "L'ineguale attitudine individuale e quindi la capacità di rendimento [sono riconosciuti] come privilegi naturali". "Esso è perciò, pel suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto". "Inoltre, [alcuni hanno famiglie più numerose e altri dei titoli egualmente validi]". "Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale". 3.

Marx sembra accettare questa disuguaglianza come qualche cosa di inevitabile nella prima fase della società comunista. Egli dice: "Il diritto non può essere mai più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale da essa condizionato, della società" (*Gotha*, Tucker, p. 531 [tr. it. cit., p. 18]). Dunque dobbiamo aspettare che le condizioni economiche cambino.

Ma perché dobbiamo semplicemente aspettare che le condizioni cambino? Perché, per esempio, la società non può adottare un principio come il Principio di differenza,⁸ imporre varie tasse ecc. e organizzare gli incentivi in modo che le doti migliori di alcuni vadano a vantaggio di coloro che hanno meno doti? Il fatto che Marx non ci abbia pensato è solo una svista da parte sua?

Seguendo G.A. Cohen, diciamo che Marx sostiene quella che potremmo chiamare una concezione libertaria, che può essere definita come segue:

a) "Ciascuna persona ha la piena proprietà sulla propria persona e sui propri poteri; e perciò ciascuna persona ha il diritto morale di fare di se stessa ciò che vuole, a patto che non violi i diritti di proprietà di sé di nessun altro".

Quindi,

b) "non le si può chiedere, pena una sanzione coercitiva, di aiutare nessun altro, a meno che non abbia stipulato per via contrattuale di farlo".

La proposizione *b* è considerata come una conseguenza di *a*.⁹

4. Sempre secondo Cohen, il libertarismo, definito in questo modo, “può essere congiunto ad altri [...] principi che vertono sulle risorse produttive che non sono persone” – terra e minerali e forze della natura. Quello che potremmo chiamare libertarismo di destra (Robert Nozick in *Anarchia, stato e utopia*) “aggiunge che le persone che hanno la proprietà di se stesse possono acquisire dei diritti egualmente forti su quantità diseguali di risorse naturali esterne. Il libertarismo di sinistra, invece, è egualitarista rispetto alla distribuzione delle risorse esterne grezze: Henry George, Leon Walras, Herbert Spencer e Hillel Steiner hanno sostenuto queste posizioni”.¹⁰

Non direi che Marx è un libertario di sinistra, dal momento che lui certamente non si sarebbe espresso in questo modo. Ma si tratta di una visione che si adatta bene a quello che egli dice sotto diversi aspetti:

a) Per prima cosa, si adatta alla sua critica al capitalismo così come è stata qui compendiata. Tale critica fonda lo sfruttamento sul fatto che i capitalisti posseggono tutti i mezzi di produzione. Ora, ho fatto l'ipotesi che secondo Marx tutti abbiano lo stesso diritto di accedere a queste risorse e di farne uso. È il monopolio di classe dei mezzi di produzione a costituire la radice dello sfruttamento.

b) Marx non fa l'ipotesi che ai più dotati dovrebbe essere richiesto di guadagnare le loro maggiori quote di consumo in modi che contribuiscano al benessere di coloro che sono meno dotati. Oltre a rispettare l'eguale diritto di ciascuno ad accedere alle risorse naturali esterne, nessuno deve niente a nessun altro, a parte ciò che è disposto a fare volontariamente. A coloro che stanno peggio non manca l'accesso alle risorse esterne; essi sono semplicemente meno dotati.

c) Questo atteggiamento è in linea con la visione che Marx esprime nell'*Ideologia tedesca*. Non si tratta di una visione nella quale le persone sono chiamate ad aiutarsi l'una con l'altra; o nella quale si vedono inculcare, attraverso la cultura, vari doveri e obblighi. Piuttosto, si tratta di una società priva di tali

insegnamenti morali, una società nella quale le persone non hanno gravi conflitti di interessi tra di loro, e possono fare ciò che hanno voglia di fare, una volta che sia stata superata la divisione del lavoro (*L'Ideologia tedesca*, Tucker, p. 160 [tr. it. cit., p. 24]).

Ne concludo che Marx rifiuterebbe il principio di differenza e altri principi simili. Come dice Cohen, egli pensa al comunismo come ad un egualitarismo radicale – eguale accesso alle risorse della società – senza coercizione. Ciò significa che a nessuno può essere richiesto di avvantaggiare se stesso solamente nei modi che contribuiscono al benessere degli altri. Questo sarebbe coercitivo. Equivarrebbe a dare a certe persone (quelle che sono aiutate) dei diritti su come altre persone dovrebbero usare i loro poteri – ammettendo che tutti rispettino il principio libertario di sinistra del diritto all'uguale accesso. Io penso invece che dobbiamo introdurre principi come il Principio di differenza, o altre misure simili, per conservare la giustizia di sfondo nel tempo.

7. Il comunismo maturo: il superamento della divisione del lavoro

1. Che cosa fa sì che la divisione del lavoro possa essere superata? Ma, innanzitutto, che cosa c'è di male nella divisione del lavoro? Beh, parecchie cose, alcune delle quali elencate nel noto passo della *Ideologia tedesca*:

appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire [...] tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra [...] così come mi vien voglia (Tucker, p. 160 [tr. it. cit. p. 24]).

2. Quali sono, per Marx, le caratteristiche attraenti di questa descrizione del comunismo? Per prima cosa, possiamo fare “così come ci vien voglia”. Le nostre attività si svolgono in armonia con

quelle di ciascun altro. Noi facciamo quello che ci pare, gli altri fanno quello che pare a loro, e possiamo fare cose assieme. Ma non c'è alcun senso di obbligo o costrizione morale; nessuna idea di essere vincolati da principi del giusto o della giustizia.

La società comunista è una società in cui la quotidiana consapevolezza di un senso del giusto, della giustizia e dell'obbligo morale è scomparsa. Nella visione di Marx, di essa non c'è più bisogno ed essa non svolge più un ruolo sociale.

3. Un'altra caratteristica attraente agli occhi di Marx è che ciascuno di noi, se vuole, può realizzare tutte le proprie facoltà e impegnarsi nel ventaglio completo delle attività umane. Noi possiamo diventare tutti – se lo vogliamo – individui a tutto tondo che manifestano il ventaglio completo delle possibilità umane. Questo è parte di ciò che intende per superamento della divisione del lavoro.

Per esempio, se fossimo dei musicisti, potremmo voler suonare a turno tutti gli strumenti dell'orchestra (se questo sembra inverosimile, si supponga che l'orchestra rappresenti il ventaglio delle attività umane). D'altro canto, c'è un'idea opposta, formulata da Wilhelm von Humboldt e ulteriormente chiarita attraverso l'analogia dell'orchestra in *Una teoria della giustizia*, par. 79, nota 4. Questa idea [l'idea dell'unione sociale] è che attraverso la divisione del lavoro noi possiamo cooperare realizzando il completo ventaglio delle possibilità umane di tutti e inoltre godere insieme, in una attività comune, della sua realizzazione.

Questa è un'idea diversa: vede la divisione del lavoro come qualcosa che rende possibile ciò che altrimenti sarebbe irraggiungibile, e che è accettabile a patto che siano rispettate certe condizioni – ossia che essa non sia coercitiva ed escludente – le stesse cose che critica Marx. Ma questa non è la concezione di Marx. La sua concezione è che dovremmo diventare tutti individui a tutto tondo e collaborare con gli altri solo se ne abbiamo voglia. Questa idea è coerente con l'idea di proprietà di sé, così come definita in precedenza, e non è limitata dalla consapevolezza di un senso del giusto e della giustizia.

4. Che cosa rende possibile il superamento della divisione del

lavoro? A quanto pare, essenzialmente, tre cose:

a) Un'abbondanza illimitata, che deriva dal potenziamento dei mezzi di produzione.

b) Il lavoro diventa la prima necessità della vita: le persone hanno bisogno di lavorare e non è più necessario allettarle con incentivi.

c) Il lavoro è anche attraente – è un lavoro dotato di senso – il che è un aspetto di *b*.

A questo riguardo sono particolarmente rilevanti due passi di Marx. In un passo tratto dalla *Critica al programma di Gotha* (Tucker, p. 531; McLellan, p. 615 [tr. it. cit., p. 18]), Marx dice: solo nella fase più avanzata del comunismo “l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato” (la disuguaglianza che abbiamo esaminato prima). È scomparso “il contrasto di lavoro intellettuale e corporale”. Il lavoro “non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita”; e la società scrive sulle proprie bandiere: “Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!”.¹¹

L'altro passo, tratto dal *Capitale*, Volume III (Tucker, p. 441 [tr. it. cit., p. 933]), riguarda il regno della libertà, e comincia “soltanto laddove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna”.

5. Come si dovrebbe interpretare il precetto “Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni”? Io non penso che si tratti di un precetto di giustizia, o un principio del giusto. È semplicemente un precetto o un principio descrittivo che è accurato riguardo a quel che si fa e a quel che succede nella fase più avanzata del comunismo.

8. *La fase più avanzata del comunismo è una società oltre la giustizia?*

1. Molti hanno sostenuto che il comunismo è una società al di là della giustizia. Ma in che senso è vero? Dipende da quali aspetti della società comunista consideriamo. Si ricordi che il comunismo equivale all'egualitarismo radicale senza coercizione. Questa idea vale ancora e implica:

a) L'eguale titolo per tutti ad avere eguale accesso e uso dei

mezzi di produzione della società.

b) L'eguale titolo di tutti a prendere parte insieme agli altri alle procedure pubbliche e democratiche attraverso le quali si forma il piano economico.

c) Che ognuno faccia la sua parte – suppongo – nello svolgere quel lavoro necessario che nessuno vuole fare, se ce n'è (presumibilmente un po' ce ne sarà).

Quindi la distribuzione dei beni è giusta se accettiamo l'eguaglianza come giusta. Inoltre, l'eguale diritto di ciascuno all'uso delle risorse e alla partecipazione alla pianificazione democratica pubblica viene rispettato, nella misura in cui questa pianificazione è necessaria. Così in questo senso – con questa idea di giustizia – la società comunista è certamente giusta.

2) Ma in un altro senso sembra che la società comunista sia al di là della giustizia. Cioè, sebbene realizzi la giustizia nel senso appena definito, vi arriva senza fare alcun affidamento sul senso del giusto e della giustizia delle persone. I membri della società comunista non sono persone spinte da principi e valori di giustizia – cioè, dalla disposizione ad agire partendo da principi e precetti di giustizia. Le persone potrebbero anche sapere che cosa sia la giustizia, e potrebbero ricordare che i loro antenati un tempo ne erano motivati; ma la preoccupazione sofferta per la giustizia, e i dibattiti su quanto la giustizia richiede, non fanno parte delle loro vita quotidiana. Queste persone ci sono estranee; è difficile descriverle.

Tuttavia, questa mancanza di interesse per la giustizia era una caratteristica che Marx trovava attraente. Ci dovremmo chiedere se questa sia realmente una caratteristica attraente. Possiamo veramente capire come sarebbe? Consideriamo che cosa dice Mill nel *Saggio sulla libertà*, III: 9.¹² È facile rifiutare l'abbondanza illimitata di Marx come utopica. Ma il problema della desiderabilità della scomparsa della giustizia solleva una questione molto più profonda.

Per me essa è indesiderabile in quanto tale, e anche dal punto di vista pratico. Le istituzioni giuste, penso, non emergeranno da sole, ma entro certi limiti – anche se ovviamente non solo –

dipenderanno dal fatto che i cittadini avranno un senso di giustizia appreso nell'ambito di quelle stesse istituzioni. La mancanza di interesse per la giustizia è indesiderabile in quanto tale, perché avere un senso di giustizia, e tutto ciò che implica, fa parte della vita umana e del comprendere le altre persone e riconoscere le loro richieste. Agire sempre come ci vien voglia di fare, senza preoccuparci delle richieste altrui, o senza esserne consapevoli, sarebbe vivere senza la consapevolezza delle condizioni essenziali di una società umana decente.

Osservazioni conclusive

Ho cercato di spiegare la posizione centrale che nella visione di Marx occupa l'idea di una società di produttori liberamente associati che conducono la loro vita di specie – come la chiamava lui – secondo un piano economico pubblico e democraticamente deciso che tutti capiscono e a cui tutti partecipano.

Quando una società si amministra in questa maniera, la coscienza ideologica scompare e non c'è né alienazione né sfruttamento. C'è unità di teoria e pratica: noi tutti capiamo perché facciamo quello che facciamo, e ciò che facciamo realizza le nostre facoltà naturali in condizioni di libertà. L'idea di un piano economico pubblico e democratico esteso a tutta la società ha radici molto profonde e conseguenze fondamentali nel pensiero di Marx. È importante capirlo, specialmente adesso che il collasso del comunismo potrebbe facilmente indurci a trascurare questi rimandi e a supporre che la stessa idea di un piano economico democratico sia screditata. Sebbene la si possa rifiutare, dobbiamo cercare di capire perché questa idea abbia avuto un posto così centrale nella tradizione socialista e quale significato abbia per noi oggi.

¹ Marx parla del processo storico che conduce al capitalismo (quello che separa il produttore dai mezzi di produzione) come lo “stadio preistorico del capitalismo” (*Capitale*, Vol. I, Tucker pp. 714 sg. [le pagine in questione si riferiscono in realtà al testo *Socialismo utopistico e socialismo scientifico* di Engels. N.d.T.]); e di tutti i processi che portano all'auspicato stadio finale di una società di produttori liberamente associati come, semplicemente, di “preistoria”.

² Marx, *Salario, Prezzo e Profitto* (International Publishers, New York 1935), capitolo 14, p. 61 (quinto paragrafo dalla fine) [tr. it. Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 112-13].

³ Cfr. Marx, *Scritti scelti*, a cura di David McLellan, Oxford University Press, Oxford 2000, 2^a ed., p. 149, dalla *Sacra famiglia*.

⁴ Tucker, *Antologia di Marx-Engels*, 2^a ed., pp. 14 sgg., *Lettera a Arnold Ruge, Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844 [tr. it. in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1976, Vol. III, p. 156]; si veda anche Marx, *Scritti scelti*, a cura di McLellan, 2^a ed., pp. 44-45.

⁵ A questo proposito vedere la Sezione 1 della *Critica del Programma di Gotha*, tr. it. cit.

⁶ Si vedano i calcoli in Duncan Foley, *Understanding Capital: Marx's Economic Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1986, p. 46.

⁷ Si veda John Roemer, *Value, Exploitation and Class*, Horwood, New York 1986, pp. 77 sgg.

⁸ Il Principio di differenza è la seconda parte del secondo dei due principi di giustizia nella giustizia come equità, che stabilisce che le diseguaglianze economiche e sociali devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità; e, secondo, devono andare al massimo vantaggio per i membri meno avvantaggiati della società. Rawls, *Riformulazione*, cit., pp. 42 sg. [tr. it. cit., p. 48 sgg.].

⁹ G.A. Cohen, *Self Ownership, Communism, and Equality*, “Proceedings of the Aristotelian Society”, 64 (supplemento), 1990, pp. 1 sgg.

¹⁰ Ivi, p. 118.

¹¹ Questo precetto è tratto da Louis Blanc, ed è un'aggiunta al suo *Organisation du travail*, nona edizione (Parigi, 1850).

¹² Mill afferma che è “coltivandole e facendo appello ad esse [le caratteristiche individuali] entro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui, che gli uomini diventano nobili e magnifici esempi di vita ... Non si può fare a meno di esercitare la repressione, nella misura necessaria a impedire agli esemplari umani più forti di violare i diritti altrui ... Il fatto di esser vincolati a rigide norme di giustizia per il bene altrui sviluppa i sentimenti e le capacità che portano a compierlo”.

Appendici

Quattro lezioni su Henry Sidgwick
(autunno 1976, 1979)

LEZIONE I

I Metodi dell'etica di Sidgwick

1. Osservazioni preliminari

1) Ricorderete che nella prima lezione su Hume avevo osservato che la tradizione storica dell'utilitarismo spazia approssimativamente dal 1700 fino al 1900. E quella che io definisco la "linea classica" all'interno di questa tradizione è rappresentata da Bentham, Edgeworth e Sidgwick (chiamiamola "linea BES"). *I metodi dell'etica* di Sidgwick (prima edizione, 1874; settima e ultima edizione, 1907 [tr. it. il Saggiatore, Milano 1995]) sono la più raffinata e completa espressione filosofica della dottrina (se si mettono insieme il Libro I, cap. 9, il Libro II, cap. 2, il Libro III, capp. 13 e 14; il Libro IV, tutto) e si potrebbe dire che conclude quella fase dello sviluppo storico. Bentham ed Edgeworth hanno entrambi fornito un apporto più originale di idee fondamentali al principio classico di utilità in quanto nozione chiara e definita soggetta a una interpretazione di tipo matematico, e distinta dalla nozione di utilità molto più approssimativa di Hume, concepita come felicità e bisogni della società; anche se, qualora sia spinta fino in fondo in una certa direzione, nella teoria dell'osservatore giudizioso di Hume è latente una transizione naturale verso il principio classico (vedi la seconda lezione su Hume e la discussione più avanti). L'originalità di Sidgwick sta nella sua concezione della filosofia morale: che cos'è, come bisogna farla, e così via.

2) Nel prendere in considerazione questi tre autori utilitaristi – Hume, Sidgwick, e J.S. Mill – come prima cosa ci concentreremo sulla nozione di utilità, facendo attenzione a come questa è definita e interpretata. E troveremo tre definizioni abbastanza diverse della nozione di utilità in Hume, Sidgwick (o **BES**), e in J.S. Mill.

Nella seconda lezione su Hume abbiamo esaminato la teoria humeana del punto di vista dell'osservatore giudizioso¹ per capire:

1) Come Hume interpretasse il ruolo di questo punto di vista

all'interno della sua teoria psicologica e naturalistica della morale; e

II) Se comprendesse una maniera intuitiva per arrivare ad una nozione più nitida (più esatta) di utilità di quella che Hume usa nel *Trattato*, nella *Ricerca*, e nel saggio *Del contratto originale*, nozione che, come abbiamo visto, non presenta una chiara contraddizione con il Criterio del contratto sociale di Locke, quando entrambi sono usati come principi normativi.

Ho fatto l'ipotesi che questa maniera naturale o intuitiva si possa trovare come segue:

a) Prendiamo spunto dall'idea di Hume che l'approvazione o la disapprovazione morale siano in relazione di continuità con le emozioni umane naturali – le passioni originali della nostra natura (che le sono innate) – cioè l'amore e l'odio. Oppure, nella *Ricerca*, che siano in relazione di continuità con il principio di umanità (benevolenza).

b) Questi sentimenti di approvazione e disapprovazione sono basati sul principio di umanità suscitato dal punto di vista dello spettatore giudizioso. A questo proposito teniamo presente l'importante paragrafo 5 della Sez. VI della *Ricerca*, in cui Hume dice: “le stesse doti [qualità di carattere] della mente, in ogni circostanza, sono gradevoli al sentimento morale ed a quello di umanità; lo stesso carattere può diventare oggetto sia di altri gradi sia del sentimento morale che di quello di umanità; la stessa modificazione che intervenga negli oggetti, in forza del loro avvicinarsi o dello stringersi dei legami che essi hanno con la persona, ravviva tanto l'uno che l'altro dei sentimenti”.

Hume prosegue: “in base a tutte le leggi della filosofia, quindi, bisogna concludere che questi sentimenti sono originariamente lo stesso [con questo vuol dire che trovano origine in modo identico nell'io di *adesso*]; giacché, sotto ogni rispetto, anche il più particolare, i due sentimenti sono governati dalle stesse leggi e sono mossi dagli stessi oggetti”.²

c) Quindi si mettano assieme queste ipotesi per fornire un resoconto dei giudizi morali *comparativi*, e non è implausibile affermare che dal punto di vista dell'osservatore giudizioso noi approviamo più fortemente, cioè in misura maggiore, una

istituzione o un insieme di qualità se producono (o sembrano destinati a produrre) più felicità. Una più grande felicità ravviva maggiormente i nostri sentimenti. E così ci stiamo avvicinando alla definizione di utilità di Bentham-Edgeworth-Sidgwick.

Ci sono alcuni indizi di questa nozione più definita in Hume, ma non molti. Ad un certo punto nella *Ricerca* egli fa riferimento alla “somma del bene” (App. III); in un altro mostra una certa consapevolezza del principio di utilità marginale decrescente: quando discute l’irrealizzabilità della perfetta eguaglianza (Sez. III, par. 25, p. 194 [tr. it. cit., p. 903]). Per avere una nozione più definita bisognerà aspettare la linea BES. Quando dico che è “più definita” non intendo dire che tutto considerato la nozione più chiara, filosoficamente parlando, sia meglio. Essa si pone però in chiaro contrasto con gli altri approcci, e questo è un vantaggio; possiamo almeno vedere più chiaramente dove stiano alcune delle differenze tra l’utilitarismo e la tradizione del contratto sociale. È in parte per ottenere questa chiarezza e precisione che prendiamo in esame Sidgwick.

3) *I metodi dell’etica* in quanto opera filosofica: per quanto senza dubbio possa apparire un po’ inusuale, reputo importante questo libro, sia come opera di filosofia sia come dotato di un’importanza storica speciale.

a) Da una parte, questo libro sta a simboleggiare il ritorno di Oxford e Cambridge nella tradizione filosofica inglese in modo incondizionato e autorevole. Ricordiamo che tutto ciò è molto recente; risale grosso modo al 1870. Sidgwick in tutto questo ebbe un suo ruolo rifiutando di aderire ai Trentanove Articoli nel 1869,³ e rinunciando al suo posto al Trinity College. Questo non significa che non ci fossero state importanti personalità universitarie prima di Sidgwick, visto che, per esempio, ci furono F.D. Maurice, Whewell e John Grote; ma essi erano tutti anglicani e non accettavano l’utilitarismo e l’empirismo (così come erano rappresentati da Hume, Bentham, i Mill ecc.). Si potrebbe dire che essi erano votati ad opporsi all’utilitarismo perché lo consideravano in contraddizione con le loro convinzioni religiose. In questo, di per sé, non c’è niente di male; ma quando è la condizione per poter

stare all'università il quadro cambia.

b) *I metodi dell'etica* sono la formulazione più chiara ed accessibile della dottrina utilitaristica classica. La dottrina classica sostiene che il fine morale ultimo dell'azione individuale e sociale è la più grande somma netta della felicità di tutti gli esseri senzienti. La felicità è definita (come positiva o negativa) dalla somma netta di piacere e dolore, o, come preferiva dire Sidgwick, come la somma netta di coscienza piacevole e spiacevole. Ai tempi di Sidgwick la dottrina classica così come è stata tratteggiata era già conosciuta grazie alle opere di Bentham e alla grande influenza che tali opere avevano avuto sugli autori successivi. Ciò che rende *I metodi dell'etica* così importanti è che Sidgwick è più consapevole di tutti gli altri autori classici delle tante difficoltà che la dottrina deve affrontare, ed egli prova a confrontarsi con queste difficoltà in una maniera coerente ed esaustiva senza mai allontanarsi dalla dottrina rigorosa, come per esempio ha fatto J.S. Mill. Il libro di Sidgwick, quindi, è filosoficamente il più profondo tra i lavori rigorosamente classici, e si potrebbe dire che conclude quel periodo della tradizione.

c) *I metodi dell'etica* sono importanti anche per un'altra ragione. Si tratta della prima opera veramente accademica di filosofia morale (in inglese), moderna sia per il metodo sia per lo spirito del suo approccio. Tratta la filosofia morale come un qualunque altro ramo della conoscenza. Si prefigge di fornire uno studio comparativo sistematico delle idee morali, iniziando da quelle che storicamente e secondo il giudizio attuale sono le più significative. Sidgwick cominciò questo studio perché pensava che una giustificazione ragionata e soddisfacente della dottrina classica (e anzi di ogni altra idea morale) non si sarebbe potuta dare in altra maniera. Ed egli sperava di fornire una tale giustificazione. A questo scopo Sidgwick cerca di ridurre a tre tutte le principali idee morali: edonismo egoistico, intuizionismo, ed edonismo universale (la dottrina utilitaristica classica). Dopo avere descritto l'oggetto dell'etica e i suoi confini nel primo libro, nei tre libri successivi esamina queste tre idee nell'ordine citato, anche se occorre rilevare che l'edonismo universale era stato descritto e presentato come

superiore all'intuizionismo già alla fine del Libro III. La giustificazione sistematica dell'edonismo universalistico come superiore all'intuizionismo si trova nel Libro IV. Ci si aspetterebbe che Sidgwick proseguiva sostenendo che l'edonismo universalistico è superiore anche all'edonismo egoistico, dal momento che è chiaro che le sue simpatie morali e filosofiche vanno al primo. Ma scopre di non poterlo fare. Egli pensa che le due forme di edonismo soddisfino egualmente lo standard di giustificazione ponderata che aveva così attentamente formulato. Sidgwick conclude con sgomento che la nostra ragione pratica sembra essere divisa al proprio interno, e se e in che modo questa divisione possa essere risolta è lasciato come problema aperto, non per un'opera di etica, ma come un compito da intraprendere solo dopo aver compiuto un esame generale dei criteri della verità e falsità delle credenze.

d) *I metodi dell'etica* ha due gravi difetti, di cui non è necessario occuparci ora: I) prende in esame una gamma alquanto ristretta di confronti e omette, secondo me, diversi aspetti fondamentali di una concezione morale, II) Sidgwick non si accorge della dottrina kantiana come una concezione morale distinta meritevole di studio a tutti gli effetti. Però Sidgwick presenta un confronto completo, accurato ed esaustivo con l'intuizionismo.

e) L'originalità di Sidgwick risiede nella sua concezione dell'oggetto della filosofia morale, e nella sua idea che una giustificazione ragionata e soddisfacente di qualsiasi concezione morale particolare debba procedere da una piena conoscenza e da una comparazione sistematica delle più significative concezioni morali della tradizione filosofica. *I metodi dell'etica* è un'opera fondamentale perché sviluppa e mette in evidenza questa idea della filosofia morale con grande maestria e un pieno possesso delle informazioni necessarie. Un'accurata comprensione e un giudizio documentato della dottrina classica dell'utilitarismo – che è ancora molto rilevante per la filosofia morale dei giorni nostri – inizia nel modo migliore da un esame attento del trattato di Sidgwick.

La natura accademica del lavoro, e senza dubbio alcune caratteristiche dello stile di Sidgwick, rendono l'opera di difficile lettura; può facilmente sembrare noiosa e pesante, ma i lavori

accademici sono spesso noiosi, anche quando sono di prima qualità, se non si colgono le idee e non ci si avvicina all'opera sufficientemente preparati. Come potrebbe essere altrimenti? Dunque il mio compito è quello di cercare di raccontare su *I metodi dell'etica* e sul suo sfondo quanto basta perché voi possiate almeno apprezzare la sua argomentazione. Non lo troverete divertente. Affrontatelo a piccoli passi.

4) La vita di Sidgwick: l'intera vita di Sidgwick trascorse durante il regno della regina Vittoria (1837-1901). Egli nacque il 31 Maggio 1838 e morì il 28 Agosto 1900. Nipote di un agiato produttore di casse da morto, suo padre frequentò il Trinity College a Cambridge e divenne un ecclesiastico anglicano, e fu poi nominato preside del liceo di Skipton, Yorkshire. Morì nel 1841.

Henry Sidgwick studiò a Rugby, poi andò al Trinity nel 1855 e dopo una brillante carriera come studente universitario divenne accademico al Trinity nel 1859 (all'età di 21 anni). Sidgwick rinunciò alla sua carica nel 1869 a causa dei suoi dubbi religiosi; l'adesione ai Trentanove Articoli della Chiesa d'Inghilterra era richiesta dalla legge per il posto di ruolo.⁴ Ricevette prontamente un posto per il quale l'adesione agli Articoli non era richiesta; e ritornò nella posizione precedente quando la legge che prescriveva la sottoscrizione fu abrogata. Sidgwick diventò *Knightbridge professor* (sucedendo a Birks, successore di F.D. Maurice) nel 1883, all'età di 45 anni. Non insegnò mai altrove. William James voleva che andasse ad Harvard nel 1900, ma Sidgwick non sembrò interessato a perseguire quella opportunità.

Nel 1876, all'età di 39 anni, Sidgwick sposò Eleanor Balfour, la sorella di Arthur Balfour, che in seguito sarebbe divenuto primo ministro. Quest'ultima fondò il Newnham College, la prima scuola di istruzione superiore per le donne a Cambridge.

Di G.E. Moore, suo studente, Sidgwick disse: "il suo acume – che è di livello notevole – eccede la sua capacità di penetrazione".⁵

2. La struttura e l'argomentazione dei Metodi dell'etica

1) Forse la prima cosa da notare circa *I metodi dell'etica* è che non è concepito per sostenere o giustificare qualche particolare dottrina morale, teologica o filosofica. Sotto questo aspetto, è diverso dalla maggior parte delle opere che lo precedono, cioè per esempio da Hobbes e Locke, Bentham e J.S. Mill. Naturalmente, ciò fa parte di ciò che intendevo quando dicevo che *I metodi dell'etica* tratta la filosofia morale come un qualunque altro ramo della conoscenza.

Ma, più che questo, si noti che nella prefazione alla prima edizione (*I Metodi dell'etica* p. VII [tr. it. cit., p. 25]; d'ora in poi *ME*) Sidgwick osserva che intende esaminare (e io aggiungerei confrontare e comparare) tutti “i diversi metodi usati per giungere a convinzioni ragionate circa ciò che si deve fare, metodi che sono individuabili – implicitamente o esplicitamente – nella coscienza morale dell'umanità in generale”. Questi metodi “sono stati sviluppati da specifici pensatori, i quali hanno fissato l'attenzione su un solo metodo particolare o su una qualche combinazione di metodi, elaborando così sistemi morali che ora appartengono alla storia” (p. VII [tr. it. p. 25]). Sidgwick vuole descrivere e criticare (valutare) questi metodi “da una posizione neutrale e il più imparzialmente possibile” (p. VIII [tr. it. p. 25]) Una parte del nostro compito è di vedere cosa sia questa posizione neutrale e imparziale.

Che cosa è un “metodo dell'etica”? Sidgwick lo definisce come qualsiasi processo razionale attraverso il quale noi stabiliamo che cosa i singoli esseri umani debbano fare; o stabiliamo che cosa è giusto che facciano, o che cerchino di realizzare attraverso un'azione volontaria (libera) (*ME*, p. 1 [tr. it. p. 41]). La frase “singoli esseri umani” distingue l'etica dalla politica, che secondo Sidgwick studia quale sia la legislazione buona o giusta;⁶ ma questa distinzione non è importante per noi, dal momento che il principio di utilità si applica a entrambi i casi e la discussione della giustizia di Sidgwick appartiene effettivamente alla sfera politica.

Si noti che Sidgwick assume che, in una qualsiasi data

circostanza, c'è qualche cosa (una qualche specifica istituzione, o abitudine, ecc., fra le altre) che è giusto e ragionevole compiere, o produrre (se è possibile); e che ciò può essere noto in via di principio (cfr. *ME*, Prefazione alla prima edizione, p. VII [tr. it. p. 25]). Inoltre Sidgwick assume che un metodo razionale è tale da poter essere applicato a tutti gli esseri umani razionali (e ragionevoli) per ottenere i medesimi risultati, quando il metodo è seguito correttamente (cfr. *ME*, pp. 27, 33 [tr. it. pp. 67, 72]). Insomma: c'è sempre *una risposta giusta o migliore*, e questa risposta è la stessa per tutte le menti razionali. Per Sidgwick questo assunto è caratteristico della scienza e della ricerca della verità; egli pensa che valga per la filosofia morale e per le credenze etiche. Sidgwick dice: “nella stessa nozione di verità è implicita l'idea che essa sia essenzialmente la stessa per tutte le menti, [e perciò] il fatto che un altro neghi una proposizione da me affermata ha una tendenza ad infirmare la mia fiducia nella sua validità” (*ME*, p. 341 [tr. it. p. 375]).

Questo per spiegare perché un segno del fatto che qualcosa è autoevidente consiste nell'*accordo generale del giudizio*. Così Sidgwick sostiene la tesi della obiettività morale.

2) Ora, i metodi dell'etica che Sidgwick ha in mente sono quelle procedure incorporate nelle dottrine storiche: le varie forme di intuizionismo razionale e le dottrine del senso morale; il perfezionismo e l'utilitarismo; e le dottrine del contratto sociale nella misura in cui includono parti di tali dottrine. Fra i metodi dell'etica Sidgwick include anche l'egoismo razionale.

Si noti che Sidgwick vuole concentrarsi sui metodi stessi e sulle loro differenze in quanto metodi, e non sui loro risultati pratici. Egli vuole mettere da parte il desiderio di edificare, che lui pensa sia un ostacolo al progresso in campo etico, e allo studio dei metodi con curiosità disinteressata. Egli vuole persino dimenticare l'esigenza di “individuare e di adottare il vero metodo per determinare ciò che dobbiamo fare, al fine di esaminare semplicemente le conclusioni che razionalmente si raggiungono quando partiamo da certe premesse etiche, e stabilire con quale grado di certezza e di precisione possiamo giungere a tali

conclusioni” (*ME*, Prefazione alla prima edizione, p. VIII [tr. it. p. 26]).

Questa enunciazione non descrive abbastanza accuratamente l'idea di Sidgwick, dal momento che egli è pronto ad affermare che un metodo *razionale* di etica deve rispondere a certi criteri; e questi criteri servono, come vedremo, come il punto di vista *naturale* dal quale i diversi metodi devono essere giudicati. Tuttavia, il desiderio di esporre e confrontare i diversi sistemi di etica, da un punto di vista imparziale, è una caratteristica importante dei *Metodi dell'etica*.

L'implicazione di questa caratteristica è che noi non dovremmo vedere *I metodi dell'etica* come se fossero mirati a giustificare l'utilitarismo classico. Questa è chiaramente la dottrina che Sidgwick preferisce e verso la quale è più fortemente attratto. Ma alla fine di *ME* egli pensa di essere costretto a riconoscere che sebbene l'utilitarismo, da un punto di vista neutrale, soddisfi i criteri di un metodo razionale dell'etica molto meglio di qualunque forma di intuizionismo, e quindi è superiore all'intuizionismo, tuttavia l'utilitarismo classico e l'egoismo razionale sembrano soddisfare altrettanto bene questi criteri. Sidgwick arriva alla malaugurata conclusione che sembra esserci un conflitto della ragione con se stessa all'interno della sfera pratica.

3) La struttura di *ME* è all'incirca la seguente (mi soffermo su questo in modo che voi possiate mettere nel loro contesto appropriato il capitolo 5 sulla giustizia e l'argomentazione di Sidgwick nel suo complesso):

a) *ME* è suddiviso in quattro Libri.

Libro I: discute di questioni preliminari: definizioni dell'etica e del giudizio morale, dei principi etici e dei metodi; definizione del libero arbitrio e del suo rapporto con l'etica; definizione del desiderio e del piacere; dell'intuizionismo vs. l'egoismo e l'amor proprio ecc.

Libro II – Egoismo: dal momento che Sidgwick decide che ci sono essenzialmente solo tre metodi distinti dell'etica, ossia l'egoismo razionale, l'intuizionismo, e l'utilitarismo, si prepara a fornire una comparazione e una descrizione sistematica di questi. Il

Libro II è dedicato all'egoismo razionale.

Libro III – Intuizionismo: si occupa dei diversi tipi di intuizionismo (insieme al capitolo 8 del Libro I), e allo stesso tempo mette in evidenza la debolezza dell'intuizionismo in quanto metodo e anticipa l'argomentazione che dovrà essere presentata, secondo la quale l'utilitarismo classico è superiore. Si veda soprattutto il Libro III, capitolo 11, sulla critica alla morale del senso comune, e poi il capitolo 13 sull'intuizionismo filosofico, e il capitolo 14 sul bene ultimo.

Libro IV – Utilitarismo: inizia con la definizione del principio di utilità nella sua forma classica. Il capitolo 1 presenta una parte del punto di vista neutrale e imparziale, ossia l'argomento attraverso il quale i metodi dell'etica possono essere valutati. Il capitolo 2 discute la prova del principio di utilità; il capitolo 3 passa in rassegna il rapporto tra senso comune e utilitarismo e sostiene che il senso comune è, per così dire, inconsciamente utilitarista. I capitoli 4-5 espongono il metodo dell'utilitarismo; e il capitolo 6 discute i rapporti tra i tre metodi dell'etica e si conclude con il dilemma del "dualismo della ragione pratica".

b) A rigor di termini, l'argomentazione dei *Metodi dell'etica* non giustifica la dottrina dell'utilitarismo classico, sebbene questa sia chiaramente l'idea verso la quale Sidgwick propende fortemente. La ragione è che, sebbene l'utilitarismo la spunti sull'intuizionismo nei Libri III-IV, tra l'utilitarismo e l'egoismo razionale si dà un pareggio: cioè, entrambi soddisfano altrettanto bene i criteri oggettivi di un metodo razionale di etica. A questa conclusione apparentemente sorprendente si giunge nell'ultimo capitolo del Libro IV; così, dice Sidgwick, abbiamo il dualismo della ragione pratica e non è disponibile alcuna soluzione oggettiva.

Dunque, da questa struttura e da queste linee essenziali risulta chiaro che Sidgwick fallisce nel suo obiettivo: sebbene egli si accontenti, per il momento, di avere descritto e confrontato i principali metodi dell'etica, risulta che almeno due di essi – l'egoismo razionale e l'utilitarismo – soddisfano egualmente, per quanto egli possa giudicare, i criteri razionali e neutrali per qualunque metodo del genere. Pertanto la sua ipotesi iniziale di

oggettività – la tesi secondo la quale esiste sempre una risposta giusta – è messa in dubbio. Egli suggerisce una via di scampo attraverso un assunto teologico, che però non abbiamo il tempo di esaminare (penso che valga veramente la pena di dargli un'occhiata, per quanto si possa essere convinti che non possa essere corretto).

4) Come prima cosa (che sarà pertinente in un secondo momento), dovrei ricordare qui che Sidgwick riduce solo a tre i metodi principali – non senza, a onor del vero, esaminare gli altri di importanza storica: l'egoismo razionale (Libro II); l'intuizionismo (Libro III); e l'utilitarismo (Libro IV). In questo modo il perfezionismo si riduce all'intuizionismo; e la dottrina di Kant si riduce nella terminologia di Sidgwick ad un principio formale di equità o *fairness* (cfr. *ME*, p. 379 [tr. it. p. 411]). Questo, secondo me, è un ventaglio di raffronti troppo ristretto: io penso che sbagli nel trascurare il fatto che la dottrina di Kant, o una visione analoga, è un metodo dell'etica a sé; e la *Teoria della giustizia* è una visione di questo genere. Io penso, inoltre, che egli assimili erroneamente il perfezionismo all'intuizionismo. Questa lacuna nel ventaglio dei raffronti di Sidgwick è un punto debole di tutto il suo lavoro.

In secondo luogo, penso che Sidgwick dimentichi di includere nella sua descrizione dei metodi dell'etica alcuni aspetti importanti di una concezione morale, ma ora non m'addentrerò in questo.

5) Criteri generali di qualunque metodo razionale dell'etica:⁷

Richiamo la vostra attenzione alla nota a piè di pagina, p. 293 (del capitolo 5 [tr. it. p. 325, nota 27]) in cui Sidgwick afferma che con "arbitrario" (quando è applicato alle definizioni) egli intende le definizioni che includono limitazioni (eccezioni e requisiti) "tali da distruggere l'autoevidenza del principio, e che, quando esaminate in maniera ravvicinata, ci conducono a considerare il principio di giustizia come principio subordinato" Ora qui sullo sfondo c'è la concezione di Sidgwick dei criteri per i principi primi di un Metodo razionale dell'etica, che sono:⁸

a) Primo, Sidgwick sostiene che i principi primi di un metodo dell'etica devono soddisfare queste condizioni: I) devono essere *certi* almeno quanto un qualunque altro principio morale, e II) di

validità superiore agli altri principi; III) devono essere *veramente autoevidenti* e non derivare la loro validità, o evidenza, da nessun altro principio, e inoltre:

b) Tutti i principi di questo tipo IV) devono essere completamente *razionali* nel senso che non contengono alcun limite, o eccezione, o restrizione, a meno che questi non siano autoimposti; ossia, che seguano dal principio stesso e non siano semplicemente aggiunti come clausole ingiustificate (cfr. la definizione di “arbitrario” in *ME*, p. 293n. [tr. it. p. 375 nota 27]). Inoltre:

c) V) I principi primi devono controllare, regolare, e *sistematizzare* i principi subordinati e i criteri (oltre ai precetti e alle credenze morali di minore livello) così da organizzarli in uno schema *completo ed armonico* scevro da elementi arbitrari. Questo requisito è connesso ad un altro: e precisamente che VI) i principi primi devono definire un metodo dell’etica che determina (accerta) *l’effettiva correttezza*, e non semplicemente la correttezza *prima facie* – i principi primi devono fornire un giudizio corretto, tenendo conto di tutto; e perciò VII) devono servire ad agenti razionali come una reale *guida all’azione*, e metterci in condizione di agire razionalmente – pertanto i principi primi non possono essere vaghi, imprecisi, e ambigui; e infine VIII) un principio primo deve essere tale da *correggere* adeguatamente i nostri giudizi pre-razionali.

La teoria della giustizia di Sidgwick (Libro III, capitolo 5) è volta a mostrare che nessuno dei principi di giustizia trovati nel senso comune soddisfa questi criteri e dunque si tratta di principi subordinati. Sono in particolare le ultime tre condizioni, *df*, che egli discute in tutto il Libro III, capitolo 5, sulla giustizia, anche se vi si trovano discusse anche le prime tre. Torneremo sulla teoria della giustizia di Sidgwick nella prossima lezione.

LEZIONE II

Sidgwick sulla giustizia e sul principio di utilità classico

1. *La teoria della giustizia di Sidgwick*

1) Si dovrebbe leggere la teoria della giustizia di Sidgwick nel III Libro, capitolo 5, come una parte del suo lungo e accurato resoconto dei principi intuitivi che si trovano nel senso comune, e che sono stati perfezionati da diversi autori nel tentativo di formularli come principi *bona fide* e razionali. Egli crede che la sua panoramica di questi principi mostri che in tutti i casi essi si dimostrano vaghi ed imprecisi non appena si cerchi di metterli in pratica; e che sono soggetti a diverse eccezioni e limitazioni che sono arbitrarie, nel senso che i principi stessi non includono alcuna spiegazione del fondamento razionale di tali eccezioni e limitazioni. Perciò, conclude Sidgwick, questi principi non possono essere principi primi *bona fide* razionali e oggettivi. Ci deve essere *qualche altro* e più alto principio, o insieme di principi, in posizione di controllo che renda conto di questi limiti e di queste condizioni. E con questo egli allude (e spesso si tratta di più di una semplice allusione) al fatto che questo principio *più alto* deve essere il principio di utilità. Tutto questo, naturalmente, sulla base dell'assunto che debba sempre esserci una risposta giusta o vera, e che noi possiamo conoscerla e concordare su di essa (se seguiamo la ragione).

2) Sidgwick discute la nozione di giustizia in tre occasioni: quella più completa è nei *Metodi*, capitolo 5 del Libro III; quella successiva è il breve sommario del capitolo 5 che Sidgwick fornisce nella sua "Rassegna della moralità di senso comune", capitolo 11 del Libro III, pp. 349-352 [tr. it. pp. 381-84]; e per ultima c'è la valutazione nel capitolo 3 del Libro IV, pp. 440-48 [tr. it. pp. 469-76].

Sidgwick spiega i differenti scopi di queste argomentazioni come segue. Nel capitolo 5 del Libro III lo scopo è "conoscere

imparzialmente quali sono effettivamente i pronunciamenti del senso comune” (ME, p. 343 [tr. it. p. 376]); mentre l’obiettivo nella “Rassegna” del capitolo 11 è “chiederoci fino a che punto queste enunciazioni [cioè i pronunciamenti del senso comune] possono pretendere di essere classificate come ‘verità intuitive’” (ME, p. 343 [tr. it. p. 376]). Nel capitolo 3 del Libro III lo scopo è quello di mostrare che, quando ha a che fare con le difficoltà, le ambiguità ecc. che sorgono concretamente nel definire e specificare le sue nozioni di giustizia, il senso comune è, per così dire, inconsciamente utilitarista, dal momento che si fa istintivamente appello al principio di utilità, anche se solo in modo implicito (una delle definizioni di Sidgwick del senso comune dell’umanità è la seguente: ciò che “generalmente viene espresso da quell’insieme di persone del cui giudizio morale il lettore è disposto a fidarsi”, ME, p. 343 [tr. it. p. 376]). Così, sebbene queste differenti definizioni di giustizia siano piuttosto ripetitive, il loro scopo esplicito è diverso; e infatti le osservazioni di Sidgwick non sono le stesse e in qualche misura si integrano a vicenda.

3) Una sintesi approssimativa del capitolo 5 è la seguente:

a) Nel par. 1 (ME, pp. 264-68 [tr. it. pp. 297-300]) Sidgwick sostiene che sebbene nella nostra mente la giustizia sia connessa con il diritto (cfr. l’amministrazione della giustizia), essa non può essere identificata con ciò che è legale, dal momento che le leggi possono essere ingiuste. Ancora, sebbene la giustizia includa e implichi l’assenza di diseguaglianze arbitrarie nella statuizione e amministrazione delle leggi, non si riduce però a questo.

b) Nel par. 2 (pp. 268-71 [tr. it. pp. 300-3]) Sidgwick esamina ciò che egli chiama “*giustizia conservatrice*”, cioè l’adempimento di 1) contratti e accordi definiti, e di 2) aspettative che nascono naturalmente dalle pratiche e istituzioni consolidate della società. Comunque, il dovere di soddisfare queste ultime non è definito chiaramente; e non è nemmeno chiaro quanto peso dovrebbero avere queste aspettative.

c) Nel par. 3 (pp. 271-74 [tr. it. pp. 303-5]): Lo stesso ordine sociale può essere considerato ingiusto se giudicato in base al criterio della *giustizia ideale*. Ma ci sono diverse concezioni di

questo criterio.

d) Nel par. 4 (pp. 274-78 [tr. it. pp. 305-9]): Una idea è che la libertà sia il fine assoluto; ma il tentativo di elaborare una nozione ideale su questa base va incontro a difficoltà insormontabili.

e) Nel par. 5 (pp. 278-83 [tr. it. pp. 309-13]): Neppure la realizzazione della libertà risponde alla nostra concezione comune della giustizia ideale, che è piuttosto quella di ricompensare il merito.

f) Nel par. 6 (pp. 283-90 [tr. it. pp. 313-18]): Ma allo stesso modo l'applicazione di questo principio lascia molto perplessi, perché permette diverse interpretazioni del merito: per esempio, il merito può essere valutato guardando allo sforzo coscienzioso, oppure al valore di ciò che si fa (dei servizi); inoltre il principio di appropriatezza è un fattore di complicazione.

g) Nel par. 7 (pp. 290-94 [tr. it. pp. 318-21]): Allo stesso modo, vi sono difficoltà con il *merito negativo* nel definire la giustizia penale. Sidgwick termina con un sommario delle sue conclusioni (pp. 293-94 [tr. it. pp. 320-21]).

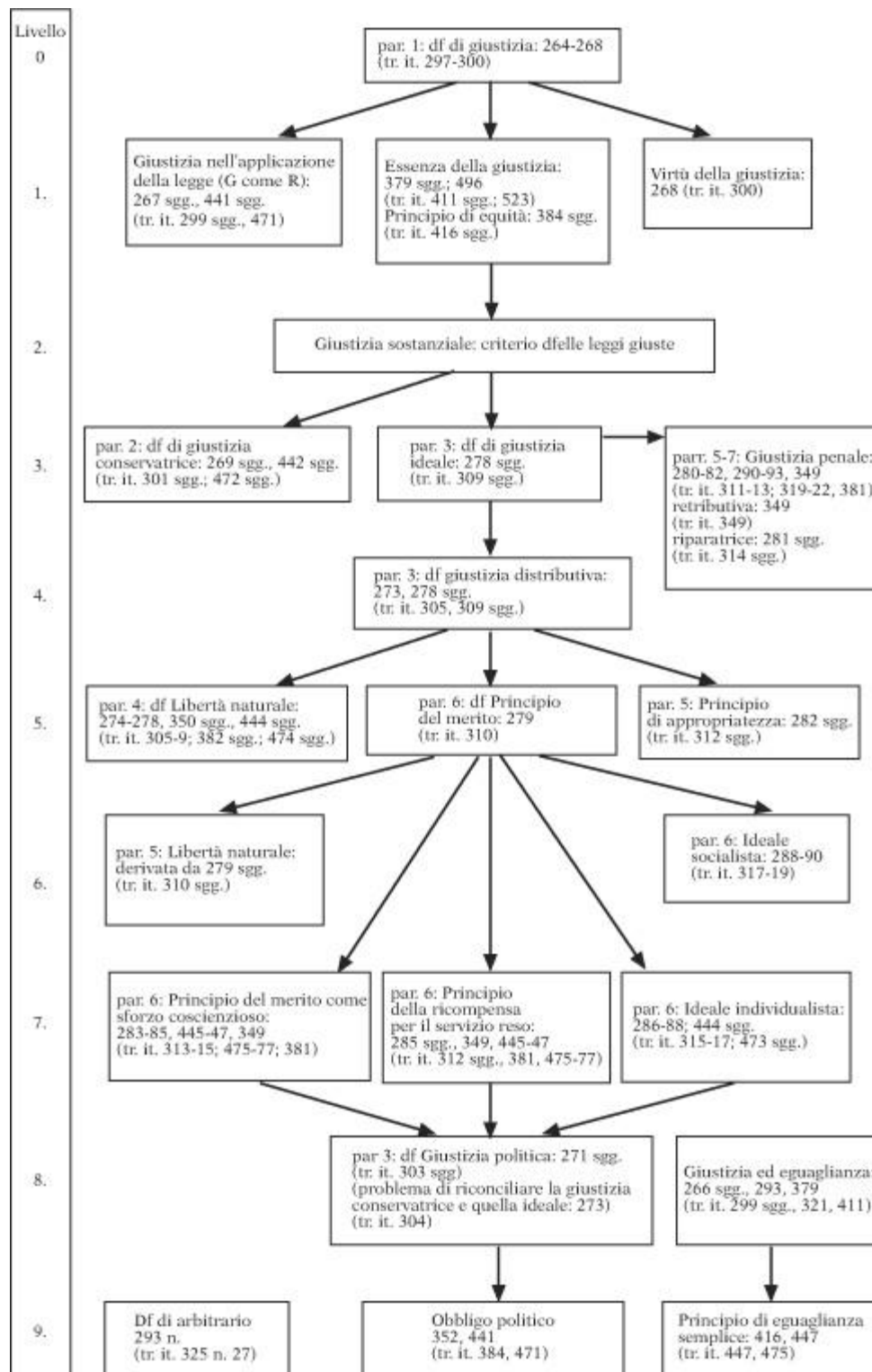


Figura 8. Schema della teoria della giustizia di Sidgwick, Metodi dell'etica, Libro III, cap. 5.

2. Formulazione del principio di utilità classico

Intuitivamente, l'idea è di massimizzare il guadagno netto del piacere rispetto al dolore.

1) Il principio si applica in modo del tutto generale a tutte le materie: nelle situazioni e nelle pratiche, alle azioni individuali e ai tratti del carattere ecc., e in tutte le circostanze, sia ideali che non ideali. Così, in ogni situazione data, è giusta o deve essere messa in atto quella istituzione o quella azione che fra tutte le alternative possibili realizzabili in quelle circostanze è quella che massimizza

$$\sum a_i u_i = a_1 u_1 + a_2 u_2 + \dots + a_n u_n \text{ (una somma lineare delle } u_i \text{)}$$

dove le a_i sono numeri reali (i pesi delle u_i) e le u_i sono numeri reali che rappresentano l'utilità (il saldo netto del piacere sul dolore) per ciascun individuo I , e queste cifre tengono conto di tutte le conseguenze della istituzione o azione in questione per ognuno degli individui interessati, qualunque sia la sua posizione nello spazio e nel tempo, e dunque, per esempio, comunque sia lontano nel futuro.

2) Per fissare le idee mettiamo che gli individui in questione appartengano alla stessa società e lasciamo da parte tutti gli altri individui; tuttavia includiamo tutte le persone per m generazioni nel futuro, quando per ipotesi il mondo finirà. L'idea è di massimizzare l'utilità in questo lasso di tempo, lasciando perdere il passato, dal momento che il passato è passato, e non può essere influenzato da azioni umane.

3) Nella dottrina classica i pesi a_i sono tutti pari a 1, giacché, come dice J.S. Mill, questo è implicito nell'idea di misurare piaceri e dolori come quantità oggettive date dalla loro intensità e durata. Contrariamente a quanto afferma Herbert Spencer, non è richiesto nulla di così filosofico come un "eguale diritto alla felicità" (cf. J.S. Mill, *Utilitarismo*, capitolo 5, par. 36, nota a piè di pagina).

4) Le u_i sono, come ho detto, cifre che misurano il saldo netto di felicità per ogni individuo I per un periodo di tempo appropriato (durante il quale l'istituzione o azione in questione hanno effetto). Noi possiamo immaginare questo periodo di tempo come diviso in intervalli unitari tali per cui ciascun $u_i = u_{ij}$, dove $j = 1, \dots, q$. Ma

questi sono solo fronzoli, per cui basta con questo genere di cose. Si capisce come funziona.

5) Il punto fondamentale è che le u_i rappresentano solo un tipo di informazione: vale a dire il saldo netto dell'utilità misurata, o stimata, unicamente guardando all'intensità e durata della coscienza piacevole o spiacevole del piacere e del dolore, a prescindere da tutte le relazioni oggettive degli individui tra loro che sono condizioni di questa esperienza, o dagli scopi dei desideri il cui soddisfacimento o mancato soddisfacimento provoca il piacere o il dolore. In quanto tali, i piaceri della crudeltà più spietata contano allo stesso modo di quelli della generosità e dell'affetto. Come disse Bentham: dal punto di vista marginale, giocare a freccette vale tanto quanto la poesia (una unità di una cosa = una unità dell'altra).

3. Alcuni commenti su confronti interpersonali di utilità (confronti IP)

1) Per poter parlare di massimizzazione di una somma lineare di utilità, dobbiamo assumere che abbia senso sommare i piaceri e i dolori di ciascun individuo e che le unità nelle quali questi sono stimati siano le stesse per individui diversi. La dottrina classica assume la piena comparabilità dei raffronti interpersonali: *a)* i livelli di felicità sono comparabili, e *b)* nelle stesse unità. La linea BES assume anche uno zero naturale, un punto di indifferenza tra il piacere e il dolore. A questo riguardo, si veda *I metodi dell'etica* di Sidgwick, Libro II, Capitolo 2.⁹

2) La dottrina classica assume che ciascun individuo possa valutare e comparare i propri livelli di felicità sulla base dell'introspezione e della memoria: piaceri e dolori sono aspetti direttamente conosciuti nel corso delle esperienze giudicate piacevoli o spiacevoli.

3) Assumendo lo stesso zero naturale per tutti gli individui, e (seguendo Edgeworth) la stessa differenza appena percettibile nei livelli di felicità come l'unità comune per tutti gli individui, e

supponendo anche che tutti gli individui possano ordinare coerentemente le differenze tra i livelli di felicità, segue che ne emergono i raffronti interpersonali richiesti, e senza fare affidamento su scelte che comportano fortuna e rischio (questi assunti sono molto forti e sembrano poco plausibili; ma su questo torneremo più avanti).

4. Alcune caratteristiche del principio di utilità come principio primo di un metodo razionale dell'etica

1) Siamo particolarmente interessati a quelle caratteristiche dell'utilitarismo classico che indussero Sidgwick a pensare che esso risolvesse i difetti dell'intuizionismo, come risulta dalla sua discussione sulla giustizia (affrontata nella lezione precedente). Tenendo presente questo, si osservi innanzitutto che l'utilitarismo è una concezione basata su un unico principio: un conflitto tra principi primi è impossibile, dal momento che c'è un solo principio del genere. Questo è un vantaggio rispetto all'intuizionismo.

2) Inoltre, Sidgwick pensa che il principio di utilità sia la conseguenza di tre principi autoevidenti (o apparentemente autoevidenti): a) il principio di equità (*fairness*) (*ME* pp. 379 sgg. [tr. it. pp. 411 sgg.]), che Sidgwick trova già enunciato nelle sue linee essenziali da Clarke (pp. 384 sgg. [tr. it. pp. 416 sgg.]) e Kant (pp. 385 sgg. [tr. it. pp. 417 sgg.]); b) il principio razionale dell'amor proprio (preferenza temporale nulla) (p. 381 [tr. it. p. 413]); e c) il principio della benevolenza razionale (pp. 382 sgg. [tr. it. p. 414]). Questi tre principi, comunque, non confliggono, ma insieme danno vita al singolo principio di utilità, e così il criterio di autoevidenza è soddisfatto senza che si debba rinunciare al criterio di avere una guida nella pratica (a questo proposito vedere la Lezione I su Sidgwick, B:5).

3) Sidgwick sostiene che il principio di utilità è pienamente razionale, in quanto non è limitato o ristretto da eccezioni o clausole limitative arbitrarie; si applica con la massima generalità a tutti i casi di ragionamento pratico; e l'uso di regole secondarie o

“assiomi medi” (*ME*, p. 350 [tr. it. p. 383]) è spiegato dal principio stesso, soddisfacendo così il criterio discusso nella Lezione I, B:5.

4) Infine, il principio utilitaristico armonizza e sistematizza i giudizi di senso comune e li ordina in una maniera lucida e coerente – si veda per esempio la discussione sui valori ideali nel Libro III, capitolo 14, e la conclusione (p. 406 sgg. [tr. it. p. 438 sgg.]) che nessun principio tranne quello di utilità può mettere in ordine questi giudizi. Allo stesso tempo, questo principio corregge i nostri giudizi pre-riflessivi e così viene soddisfatto anche il criterio B:5:c:VIII. Sidgwick assume che i nostri criteri pre-riflessivi (o alcuni tra questi) abbiano una *qualche* validità prima facie, e che perciò fare ordine al loro interno costituisce una ulteriore conferma del principio di utilità (si veda Libro IV, capitolo 2, pp. 419-22 [tr. it. pp. 449-52]).

5. *Un esempio: la critica di Sidgwick alla libertà naturale*

1) Nel par. 4 del Libro III, capitolo 5, Sidgwick sostiene che il Principio di libertà – il principio che tutto ciò che le persone devono le une alle altre, al di là dei contratti (incluso il rispetto degli stessi), è la libertà da interferenze – non può essere il principio primo di un metodo razionale di etica. Tanto per cominciare, *a*) contiene restrizioni arbitrarie: infatti da solo non basta a spiegare perché non si applichi ai bambini, a coloro che hanno dei deficit mentali, e simili, ma deve invocare tacitamente un altro principio, per esempio il principio utilitarista (*ME*, p. 275 [tr. it. p. 306]).

2) Inoltre, *b*) non distingue tra la libertà d'azione che permette tutte le azioni fastidiose ma vieta la coercizione, e quella che include anche almeno la libertà da alcuni fastidi, anche se presumibilmente non da tutti. Ma per trovare la via di mezzo tra questi due estremi inaccettabili è richiesto qualche ulteriore principio, come per esempio di nuovo il principio utilitarista (pp. 275 sgg. [tr. it. pp. 306 sgg.]).

3) Se usando questo principio deve essere possibile un ordine

sociale, il principio di libertà deve permettere il diritto di limitare la propria libertà per contratto. Ma questo stesso diritto deve essere limitato, dal momento che non può includere il diritto di vendersi come schiavi; e tuttavia sembra impossibile ricavare dal solo principio di libertà una restrizione adeguata del diritto di limitare la propria libertà per contratto. Abbiamo bisogno di qualche principio ulteriore, che possa essere superiore per validità ecc. (p. 276 [tr. it. p. 309]).

4) Passando poi a discutere la questione dell'appropriazione di cose materiali, e specialmente della terra (e qui sembra che Sidgwick stia pensando a Locke; nei capitoli 1-3 citati prima forse sta pensando a Spencer), egli sostiene che il principio di libertà sarebbe realizzato meglio senza alcuna appropriazione. Se, in una società in cui tutta la terra è stata oggetto di appropriazione e c'è qualcuno che non eredita alcuna proprietà terriera, l'argomentazione è che comunque ogni membro della società sta meglio se c'è appropriazione che senza, allora l'idea è che l'interferenza con la libertà può essere compensata. Ma questo, di fatto, significa appellarsi ad un altro principio, e così la realizzazione della libertà non può essere "l'unico fine ultimo della giustizia distributiva" (pp. 276 sgg. [tr. it. p. 309]).

6. Ulteriori considerazioni concernenti la definizione del principio di utilità

1) A quanto pare l'espressione "la massima felicità del maggior numero" compare per la prima volta nell'*Inquiry Concerning Moral Good and Evil* di Hutcheson (1725); si veda III, par. 8. Questa espressione ha indotto qualcuno a considerare il principio come privo di senso, dal momento che prospetta due scopi da massimizzare (felicità e numero). Ma questo è un fraintendimento: il principio da massimizzare è la felicità totale, e ciò significa che la *distribuzione* della felicità tra le persone, o anche le generazioni, esistenti, così come anche il numero delle persone (nella misura in cui le politiche sociali possono influenzare questo dato), devono

tutti essere decisi in base a ciò che massimizza l'utilità totale (e non quella media). A questo proposito Sidgwick è chiaro: si veda *ME*, pp. 415 sgg. [tr. it. pp. 446 sgg.] (si veda anche *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 161 sgg. [tr. it. pp. 161 sgg.]).

2) Si noti che il principio di utilità non dà alcun peso all'*eguaglianza* (nel senso di una eguale distribuzione dell'utilità): la *sola* cosa che conta è l'*utilità* totale. Questo è ciò che comporta la natura additiva del principio (massimizzare una somma lineare delle u_i). Si osservi che se si fosse detto che il principio deve moltiplicare le utilità, ci sarebbe stata una spinta a favore dell'eguaglianza. Così la formula matematica incorpora già una nozione *etica*: ossia, che la distribuzione non è significativa.

3) In pratica, nell'ambito ad esempio della legislazione, gli utilitaristi spesso assumono che le persone abbiano capacità simili di provare piacere e dolore, e che valga il principio dell'utilità marginale decrescente: tutto questo implica, *a parità di altre condizioni*, eguaglianza nella distribuzione dei mezzi per arrivare alla felicità.

LEZIONE III

L'utilitarismo di Sidgwick (autunno 1975)

1. *Introduzione all'utilitarismo*

1) Come ho già detto, l'utilitarismo è la più lunga (più vecchia) tradizione continuativa nella filosofia morale inglese. Per "inglese" intendo scritta in lingua inglese; molti fra i più importanti autori utilitaristi sono scozzesi – Francis Hutcheson, David Hume, e Adam Smith – e in questo secolo ha avuto importanti rappresentanti negli Stati Uniti. Penso non sia esagerato dire che, a partire dal secondo quarto del diciottesimo secolo, l'utilitarismo sia più o meno riuscito a dominare la filosofia morale inglese. Per "dominare" intendo:

a) Il fatto che conti tra i suoi rappresentanti una straordinaria quantità di autori – Hutcheson, Hume, Smith, Bentham, i due Mill, Sidgwick, e Edgeworth – che per numero e per potere intellettuale superano quelli di ogni altro indirizzo di filosofia morale, inclusa la teoria del contratto sociale, l'idealismo, l'intuizionismo, e il perfezionismo (si ricordi che io sto parlando della filosofia morale inglese, e non di quella continentale, ossia della Germania, della Francia ecc.).

b) Inoltre, l'utilitarismo ha teso ad avere il controllo del corso del dibattito filosofico ogni volta che altre tradizioni si sono sforzate di costruire un'alternativa, spesso senza successo. Anche se l'intuizionismo o l'idealismo possono riuscire a mostrare diversi punti deboli nell'utilitarismo, non riescono altrettanto bene a formulare una dottrina egualmente sistematica che possa stare alla pari di quella dei migliori autori utilitaristi. Fra gli intuizionisti che ho in mente ci sono principalmente Butler, Price, Reid, e Whewell, mentre i principali idealisti inglesi del diciannovesimo secolo sono Hamilton, Bradley, e Green.

c) In più, l'utilitarismo ha avuto legami molto stretti con la teoria sociale, e i suoi rappresentanti di spicco sono anche stati teorici politici ed economisti importanti. Si consideri questo fatto

impressionante: tutti i grandi economisti politici classici, uno per uno – con l'eccezione di Ricardo – hanno avuto un posto egualmente importante nell'utilitarismo in quanto tradizione della filosofia morale! Basta fare una lista dei nomi. Ecco:

XVIII secolo: Hume, Adam Smith, e Jeremy Bentham.

XIX secolo: James e J.S. Mill, Edgeworth, e Sidgwick (gli ultimi due, rispettivamente, più l'uno in economia e l'altro in filosofia; ma si interessarono a entrambe). Il terzo libro di Sidgwick, *I Principi di economia politica* (1884; terza edizione 1901), è un breve trattato di economia del benessere utilitarista; in un certo senso, è il primo.

Nel XX secolo l'utilitarismo ha avuto sull'economia molta più influenza di qualunque altra filosofia morale, e vi fu rappresentato da Marshall e Pigou; solo negli anni '30 del Novecento la presa della dottrina classica è venuta meno. Ma ancora oggi molti economisti sostengono quella che chiamano una forma molto generale di utilitarismo. Su questo torneremo più approfonditamente più avanti.

Cudworth teismo dualismo (mente e corpo) libero arbitrio (libertarismo) teoria organica dello Stato morale eterna e immutabile

Hobbes ateismo materialismo determinismo individualismo relativismo etico

Figura 9

È assolutamente necessario, dunque, prestare all'utilitarismo una attenzione meticolosa. Una tradizione di questa importanza non lo è senza un grande merito.

2) Adesso alcuni brevi commenti sugli esordi dell'utilitarismo in epoca moderna. Come riguardo a gran parte della filosofia morale e della teoria sociale inglese, si può dire che esso comincia con Hobbes e con la reazione a Hobbes. Dobbiamo tenere a mente che Hobbes è una figura sconvolgente – un autore fantastico con uno stile vigoroso, ed evidentemente dotato di una forma di espressione perfetta della sua visione particolarmente profonda, e

piuttosto terrificante, della vita politica. Hobbes scatenò una violenta reazione intellettuale: essere considerato un hobbesiano era piuttosto pericoloso, e le ragioni sono facili da capire: Hobbes fu il principale rappresentante dell'ateismo moderno.

Si consideri e si paragoni Hobbes con un moralista cristiano ortodosso come Cudworth, che abbracciò approssimativamente la teoria filosofica riportata nella colonna di sinistra della figura 9.

Si confronti questo con la sua (di Cudworth) interpretazione di Hobbes (simile a quella di gran parte dei contemporanei – colonna di destra).¹⁰ Per capire che cosa significhi Hobbes per la sua epoca, quale violenza egli fece alla tradizione morale e filosofica cristiana, non c'è fonte migliore del *True Intellectual System* di Cudworth (imprimatur: 1671; data di pubblicazione: 1678).

3) Comunque, la reazione ad Hobbes dei principali utilitaristi fu, naturalmente, molto diversa da quella di Cudworth (qui lascio da parte gli utilitaristi teologici – Gay, Paley, e Austin – come casi speciali; e alcuni di essi erano teologi o teisti, come per esempio Hutcheson e Smith). Ciò che li preoccupò soprattutto di Hobbes non fu il suo ateismo, ammesso che egli fosse ateo, o il suo materialismo, determinismo, e individualismo. In un certo senso, anche Hume, Bentham, i due Mill, e Sidgwick sostennero queste tesi. Ciò che rifiutarono di Hobbes (o di ciò che Hobbes significò e rappresentò), piuttosto, fu:

I) La teoria dell'egoismo psicologico e dell'egoismo etico.

II) L'idea che l'autorità politica sia legittimata dalla superiorità di forze (sebbene non sia certo che questa fosse la visione di Hobbes), o da accordi presi di fronte a una superiorità di forze, o addirittura che non dipenda affatto da un contratto sociale, o da nessun tipo di contratto (nel senso usuale).

III) La tesi del relativismo etico.

Pertanto, è utile pensare all'utilitarismo classico (la linea degli autori che va da Hutcheson-Hume fino a Sidgwick-Edgeworth) più o meno in questa maniera, ossia come il tentativo di reagire a Hobbes elaborando:

a) una concezione politica e morale che desse conto dei fondamenti dell'autorità politica non in quanto fondata sul potere,

ma su principi morali; e una concezione che non fosse relativistica, né fondata sull'egoismo psicologico, e nemmeno sull'egoismo etico.

Allo stesso tempo, l'utilitarismo classico accettò come condizione di una cultura moderna che una concezione politica e morale dovesse essere secolare, e cioè:

b) l'utilitarismo classico non fonda i principi morali sul volere divino, ed è pienamente compatibile con la negazione del teismo (in senso tradizionale). È compatibile anche con: materialismo, determinismo, e individualismo, e dunque con quelle che sono considerate le conclusioni della teoria sociale e delle scienze naturali.

Insomma, l'utilitarismo classico fu la prima tradizione a sviluppare una concezione morale sistematica sulla base del presupposto di una società secolarizzata nel contesto di condizioni di vita moderne. Molti degli sforzi degli autori utilitaristi sono volti ad opporsi alla tradizione morale ortodossa e a stabilire un fondamento morale per le istituzioni politiche completamente scevro da qualsiasi retaggio teologico; e concepito per essere compatibile con gli assunti laici e gli orientamenti del mondo moderno.

Potrete notare che la nozione di società ben ordinata e autenticamente fondata come criterio politico razionale poggia sulla stessa idea. Così possiamo accettare questo obiettivo. Lo possiamo fare senza presupporre che gli assunti ortodossi [teologici] siano falsi. Basta sviluppare una dottrina morale che non presupponga questi fondamenti [teologici] (se ciò è possibile). Assumerò che tutte le idee che abbiamo affrontato accettino questo obiettivo sottostante.

2. L'enunciazione del principio classico di utilità (Sidgwick)

1) Sidgwick fornisce un'enunciazione dettagliata del principio nei *Metodi dell'Etica*, Libro IV, capitolo 1. Ne passerò in rassegna i punti principali, facendo alcuni commenti a scopo di chiarimento: definisco l'utilitarismo (l'"edonismo universalistico", come a volte lo

definisce lui) come la concezione etica che sostiene che una istituzione o un insieme di istituzioni (oggettivamente) giuste, o che la condotta obiettivamente corretta (degli individui), in una qualunque data circostanza, sono quelle che tutto considerato produrranno la più grande quantità di felicità. Ossia, quelle che porteranno al più grande saldo netto di felicità (sensazioni piacevoli).

In questa somma di felicità che deve essere massimizzata dobbiamo includere tutti gli individui (persone), chiunque essi siano, che sono toccati dalla istituzione o dalla condotta (cioè, la cui felicità sia influenzata positivamente, o negativamente). In realtà, l'utilitarismo classico riteneva che in teoria fosse necessario includere tutti gli esseri senzienti e pertanto tutti gli animali o cose viventi che possano avere esperienza di piacere o dolore. La capacità e la disposizione a questi sentimenti richiedono che essi vengano inclusi. Questo è un aspetto importante dell'utilitarismo che considereremo più avanti; per il momento supponiamo che le conseguenze delle istituzioni e delle azioni siano limitate agli individui umani e alle generazioni successive di individui.

Formalmente, noi possiamo scrivere il principio utilitaristico nel modo seguente: siano $u_i, \dots, u_n$ le utilità (numeri che rappresentano il grado di felicità) degli n individui interessati dall'istituzione (o sistema di istituzioni) o dalle azioni in questione: diciamo gli n individui nella società, o qualsiasi [gruppo]. Sia $a_i, \dots, a_n$ il peso di queste utilità. Allora, il principio è

Massimizzare $\sum a_i u_i = a_1 u_1 + \dots + a_n u_n$

Cioè: l'alternativa giusta (istituzione, azione, o qualunque altra cosa) è quella alternativa (istituzione o azione) che appartiene a quel gruppo di alternative fattibili (possibili) che massimizzano questa funzione (assumiamo per il momento che non si diano pareggi).

È immediatamente ovvio che questo principio non è quello dell'egoismo etico: la felicità di ciascuno è tenuta in conto e le viene accordato un certo peso (assumendo che tutte le $a_i > 0$).

2) A questo punto vorrei evidenziare una caratteristica molto importante di questo principio: le u_i sono le misure numeriche della

felicità, e per Sidgwick il bene ultimo è costituito da sensazioni piacevoli o esperienze (o stati di coscienza) piacevoli (su questo ritornerò più avanti). Questi sono stati della mente o aspetti della stessa, e vengono conosciuti, per così dire, direttamente, attraverso l'introspezione: essi sono, in un certo senso, *completi in se stessi* (in un determinato intervallo di tempo), e *buoni* in sé (o, nel caso del dolore, cattivi in sé). Il riconoscimento di questi sentimenti non presuppone, né fa ricorso, ad alcun principio che implichi il concetto di giusto, o di giustizia, ecc., o altri concetti che ricadano sotto questi. Pertanto, l'utilitarismo classico fa uso di una nozione di felicità e di bene ultimo che è definita *indipendentemente* ed è, per così dire, *prioritaria rispetto a tutte le altre nozioni morali*, o in ogni caso prioritaria rispetto a quelle di giusto e giustizia, e di virtù morale e valore morale. Questo è caratteristico delle concezioni *teleologiche*, e dunque l'utilitarismo è una dottrina teleologica.¹¹

Dove esso differisce da altre concezioni teologiche è nella sua definizione di bene – ossia ciò che deve essere massimizzato. Così il perfezionismo dice che dobbiamo massimizzare certe forme di eccellenza (la perfezione umana e altre) o certi altri valori: le cose belle, o la conoscenza del mondo (o delle sue principali parti strutturali ecc.), o una qualche miscela di questi¹² (a volte per indicare questa visione è usata l'espressione "utilitarismo ideale", ma questa è una denominazione impropria). Esempi di perfezionismo si trovano in G.E. Moore e Hasting Rashdall e molti altri autori che danno un qualche peso ai valori del perfezionismo.

Ma l'utilitarismo classico definisce il bene da massimizzare in senso soggettivo, cioè in termini di sensazioni piacevoli o esperienze (stati di coscienza) degli individui (umani).

3) Questa potrebbe sembrare una definizione troppo ristretta di bene. L'ho usata perché, innanzitutto, ha una certa chiarezza e semplicità; e, secondo, perché corrisponde alla visione di Sidgwick (di Bentham, e di Edgeworth), e Sidgwick propone diverse argomentazioni in suo favore (che menzionerò più tardi). La sua visione è la più chiara esposizione della dottrina strettamente classica e si oppone a tutti gli sforzi di discostarsi da essa, specialmente quelli di Mill (che approfondiremo la prossima volta),

e Moore ecc.

Se noi volessimo, comunque, potremmo interpretare la nozione utilitaristica di bontà in senso più lato, ossia come il soddisfacimento o la realizzazione di interessi umani non edonistici; o come il soddisfacimento o la realizzazione di interessi (umani) razionali, che impone certi criteri di razionalità, a condizione che questi non implicino gli altri concetti morali (diritti e valore morale ecc.); cioè, si permette solo una certa classe adeguatamente delimitata di correttivi agli interessi e ai desideri umani (attraverso la deliberazione razionale ecc.). Oppure, più in generale, potremmo pensare il bene come felicità, definita come l'esecuzione riuscita di un piano razionale di vita (anche qui, data una definizione appropriata di "razionale").¹³ L'utilitarismo può essere esteso per includere queste variazioni, e molte obiezioni frequenti alla teoria non sono altrettanto plausibili se rivolte a queste forme di utilitarismo. Certamente Mill, per esempio, vuole classificare il bene da massimizzare in questa maniera (come minimo).¹⁴

L'aspetto fondamentale della definizione del bene dell'utilitarismo è questo: *a*) che esso definisce il bene indipendentemente (dai concetti di giusto e di valore morale); e *b*) soggettivamente: ciò che è bene è I) un sentimento piacevole (o stato di coscienza) (piacere), o II) il soddisfacimento di interessi individuali razionali – definiti in relazione agli interessi reali delle persone – (laddove "razionale" è opportunamente circoscritto), o III) la messa in atto di piani razionali di vita (felicità); e *c*) è in un certo senso individualistico: il bene ultimo è ascritto solamente alla esperienza cosciente di persone singole e non presuppone alcuna relazione oggettiva. In ogni caso, *d*) a dover essere massimizzata è la somma di questo bene (questi beni degli individui). Forse la maniera migliore per essere chiari su quale sia il senso di questo individualismo è quello di raffrontarlo con altre idee.

4) Varianti o miglioramenti consentiti: spieghiamo più dettagliatamente la nozione di variante (o miglioramento) consentito dell'utilitarismo classico: in particolare, qual è il senso di questa nozione e che cosa intendiamo con essa? Per prima cosa il

suo senso: c'è una tendenza ad usare il termine "utilitarismo" in maniera molto ampia, per cui ci sono molti generi chiaramente differenti di concezione morale che vengono definiti utilitaristi. Questa vaghezza ha un effetto deplorabile: nasconde la struttura delle diverse teorie morali; e non riusciamo a capire quale sia la specificità di ognuna. Così abbiamo bisogno di una nozione di variante consentita dell'utilitarismo per definire quelle varianti che hanno in comune la struttura specifica o caratteristica dell'idea dell'utilitarismo classico.

Ora che cosa è questa struttura caratteristica? a) Innanzitutto è la struttura caratteristica che l'utilitarismo condivide in generale con le dottrine teleologiche: e, precisamente, che la nozione del bene è definita prima e indipendentemente dal giusto (e da tutti i concetti che cadono sotto di esso); dopodiché il giusto è definito come la massimizzazione del bene. Questa maniera di introdurre il concetto di giusto è un aspetto dell'idea intuitiva naturale che sta dietro all'utilitarismo. È l'idea che la decisione e la condotta razionale consista nel massimizzare il bene, ossia perseguire il bene più grande (differenze con la teoria del contratto sociale).

b) Secondo, l'aspetto caratteristico dell'utilitarismo in quanto distinto dalle altre concezioni teleologiche è che esso definisce il bene in senso soggettivo, ossia, in parole povere, dal punto di vista del soggetto: il singolo agente umano. Ecco che cosa significa nel caso specifico:

I) Il bene è definito come uno stato di coscienza piacevole o desiderabile: o come piacere piuttosto che dolore; o come il soddisfacimento di un desiderio, tenendo conto della sua intensità e della durata.

II) Le capacità di provare piacere e dolore, o i corrispondenti desideri o avversioni, sono quelli che hanno effettivamente le persone in un determinato momento. Nelle nostre deliberazioni noi prendiamo le mosse in ogni momento dalle caratteristiche delle persone così come sono o come prevediamo che potranno essere. La ragione pratica è basata su propensioni e su desideri *dati*.

Quindi ciò che c'è di caratteristico nell'utilitarismo classico è che esso tratta le persone in base alle loro capacità di provare

piacere, dolore, soddisfazione ecc. Le sue rivendicazioni riguardo alle risorse sociali dipendono da questo. E ciò è in contrasto con alcune altre concezioni che considerano in modo diverso le rivendicazioni delle persone, come ad esempio la teoria del contratto sociale, o la teoria di Kant.

Ora passiamo a definire una variante ammissibile dell'utilitarismo, ossia una variante che conservi queste caratteristiche e non introduca elementi incoerenti con esse. L'idea è che nell'esaminare l'utilitarismo vogliamo verificare se una visione che possieda queste caratteristiche possa essere corretta. Sarebbe un progresso mostrare che qualsiasi visione con queste caratteristiche deve essere insoddisfacente.

Per questo motivo, potremmo essere disposti (come ho suggerito in precedenza) ad accettare l'opinione – se avvalorasse la tesi e la rendesse una concezione migliore – che si possa supporre che il bene sia definito come soddisfazione di desideri *razionali* laddove questi ultimi sono i desideri che gli individui avrebbero se assoggettassero i loro reali desideri attuali a certe forme di valutazione razionale (attraverso i principi della scelta razionale). Questo fornisce una visione differente (una variante), ma noi potremmo considerare questa come una variante consentita all'interno della medesima struttura.

Il punto è: non avremmo trovato l'errore fondamentale dell'utilitarismo se gli non avessimo consentito questa variazione quando essa rende migliore tale visione (come abbiamo visto in precedenza, non sono permessi limiti sui desideri effettivi attraverso restrizioni del concetto di giusto).

3. Osservazioni sui confronti interpersonali

1) È chiaro che l'idea di sommare i piaceri (per semplicità) o i gradi di felicità dei diversi individui presuppone che si disponga di un qualche modo per raffrontare e valutare i piaceri provati dalle singole persone. Possiamo dire, per esempio, che l'individuo A prova il doppio del piacere dell'individuo B ecc.

Facciamo alcune osservazioni su questi punti:

Primo, assumiamo che le a_i siano tutte uguali; poniamo che siano pari a 1. Questo presumibilmente è quanto Bentham voleva dire (così come è citato da Mill in *Utilitarismo*, capitolo V, par. 36) quando afferma “ognuno conti per uno, e nessuno per più di uno”. Mill interpreta correttamente questa regola di attribuzione dei pesi: non implica, come sostiene Spencer in *Social Statics*, un eguale diritto alla felicità; al contrario, essa deriva dalla definizione indipendente del bene come piacere, o soddisfazione, ecc. Come afferma Mill: assume solamente che eguali quantità di felicità (piacere) siano egualmente desiderabili (buone) indipendentemente dal fatto che siano provate dalla stessa persona o da persone diverse. Tutto ciò è implicito nell’idea di misurazione applicata ai piaceri. È parte dello stesso principio di utilità, e non è una premessa necessaria per sostenerlo.¹⁵ Così dice Mill. Questo è corretto, data una concezione del bene come piacere (soddisfazione) e nient’altro che piacere (si confronti con il bramino di Maine, che vorrebbe considerare il piacere di un bramino come venti volte superiore rispetto quello di coloro che non lo sono; per arrivare alla sua conclusione egli deve modificare il principio classico rigoroso).¹⁶

2) Così, d’ora in avanti assumiamo che i pesi siano tutti = 1. Noi potremmo aggiungere qui che questo è vero per tutti gli individui, per quanto distanti siano nello spazio o nel tempo; e dal momento che le nostre azioni sono limitate nei loro effetti al presente o al futuro, possiamo dire (dimenticando il passato) che il piacere di tutte le persone future ha lo stesso peso di quello delle attuali. Allora non c’è alcuna preferenza temporale pura: questo significa che, se teniamo meno conto dei piaceri futuri, sia nostri che di altre persone, questo succede per ragioni diverse dalla sola collocazione nel tempo e nello spazio; altrimenti noi applicheremmo il principio di utilità in maniera scorretta. Per esempio, si dovrà dire che alcuni piaceri futuri sono per svariate ragioni più o meno probabili, e la loro realizzazione più o meno incerta. Se è così, si devono tenere in minor conto, o valutati tenendo conto della loro probabilità o eventualità prevista; questo

fornisce la cosiddetta aspettativa matematica. Ma questo tipo di diminuzione non implica la preferenza temporale pura: tale diminuzione si basa su stime ragionevoli dell'incertezza (probabilità) e non semplicemente sul fatto che un piacere è distante (futuro) nel tempo.

3) Adesso vorrei dire qualcosa a proposito dei *confronti interpersonali*. Evidentemente per arrivare a confronti interpersonali di utilità noi abbiamo bisogno almeno di due cose:

a) Una misura cardinale dell'utilità per ciascun individuo (tutti gli n) e

b) Un modo per mettere a confronto le misure delle utilità di diversi individui in modo tale da poterle sensatamente mettere in relazione e sommare: in breve, noi abbiamo bisogno di regole di corrispondenza che ci dicano come comparare e valutare i piaceri di persone diverse.

Fare solamente *a* non è sufficiente; solo se noi riusciamo a fare sia *a* sia *b*, e a farlo in maniera soddisfacente, abbiamo trovato un modo per fare confronti interpersonali.

Alcune considerazioni su queste misure cardinali: primo, nella dottrina classica le misure cardinali individuali di utilità erano fondate sulle stime degli individui riguardo alla loro stessa felicità raggiunte attraverso l'introspezione e la riflessione e attraverso confronti tra i loro diversi stati di benessere: l'intensità e la durata dei loro stati di coscienza piacevoli o spiacevoli. In breve, si pensava che gli individui *a*) fossero in grado di classificare i loro vari livelli di benessere in maniera coerente; ed essi potevano anche dire che *b*) la differenza tra i livelli degli stati *A* e *B* è uguale (o più o meno grande) della differenza tra *C* e *D*. Dati questi due assunti, esiste una misura cardinale per ciascun individuo; e tale misura è indipendente dalle scelte (preferenze) che implicano il rischio o l'incertezza (un'altra misurazione possibile è fondata su una teoria che si rifà a Edgeworth; anche questa misurazione è indipendente da rischi e incertezza).¹⁷ Così la misurazione classica *non* è da confondere con la misurazione di utilità di Neumann-Morgenstern, che è fondata su scelte coerenti che vertono su lotterie (varie combinazioni di alternative ponderate in base alle probabilità;

magari su questo possiamo aggiungere altre cose più avanti).¹⁸

Secondo, nello stabilire le regole di corrispondenza al fine di poter addizionare le misure di utilità di individui distinti, *non è necessario* essere in grado di comparare i livelli (assoluti) di benessere degli individui. È sufficiente la comparabilità unitaria; la comparabilità dei livelli non è necessaria (piena comparabilità = comparabilità fra livelli più unitaria). Dal momento che noi stiamo massimizzando la somma del benessere, tutto ciò che importa è di quanto (di quante unità) ciascun individuo sale o rispetto alla posizione in cui si trova, come risultato della realizzazione delle diverse alternative possibili. Se si assume la comparabilità unitaria, non ha importanza se l'individuo A, poniamo, sale o scende n unità rispetto a un livello più alto o più basso del livello di B. L'istituzione, la linea di condotta o l'azione che conduce al più ampio miglioramento netto (saldo dei più e dei meno) partendo dalla presente situazione massimizzerà l'utilità rispetto a tali alternative.¹⁹

4. Vincoli filosofici a una misura soddisfacente dei confronti interpersonali

1) Ci sono almeno due vincoli molto importanti a qualunque gruppo di regole di corrispondenza per confronti interpersonali che sia soddisfacente. Fino a che queste non saranno soddisfatte, noi non avremo dato una definizione plausibile di utilitarismo. Il primo vincolo è che le regole di corrispondenza devono essere sia dotate di significato sia accettabili dal punto di vista morale nell'interpretazione della forma particolare dell'utilitarismo in questione – nel presente caso, la dottrina classica rigorosa. Non tutti i tipi di corrispondenza saranno ammissibili. Inoltre, tutte le regole di corrispondenza sembrano implicare alcuni assunti etici piuttosto forti, o quantomeno assunti con implicazioni etiche, e questi assunti devono accordarsi con la visione in questione.

2) Per chiarire: c'è la ben nota *regola zero-uno*. Quest'ultima dice: assumendo di avere delle misure cardinali individuali, e

assumendo che queste misure siano delimitate in alto e in basso, si appaino questi limiti inferiori e superiori ciascuno rispettivamente con zero e uno. Questo stabilisce una misurazione interpersonale cardinale, ma è una misurazione che ci va bene? Definisce un obiettivo che noi vogliamo massimizzare (data la visione utilitarista)? Si rifletta su ciò alla luce del seguente esempio estremo (e ovviamente non serio); questo esempio ha il merito di mettere chiaramente in luce il problema. Consideriamo una società che nel tempo t_0 è formata di n persone e m gatti in egual numero (ciascuna persona ha il proprio gatto, per così dire). Includendo tutti gli esseri senzienti, scriviamo:

Da massimizzare:

$$\sum u_i = u_1 + \dots + u_n + u_{n+1} + \dots + u_{n+m}$$

Una certa quantità di manna X cade ogni settimana hicksiana²⁰ (periodo di tempo): come bisogna distribuirla? Ora, assumiamo che per i gatti sia più facile arrivare vicino al punto di piena soddisfazione ($u = 1$) che per le persone (adottando la regola dello 0-1). Così, magari nel corso del tempo, noi massimizziamo la somma delle utilità riducendo il rapporto n/m in modo da far sì che al tempo t^* (l'ottimo) ci sia un numero relativamente basso di persone che raccolgono la manna e la distribuiscono a moltitudini di gatti molto prossimi alla felicità più piena (assumo che l'ammontare della manna sia fissato ad X per tutti i t). La spiegazione di questa conclusione è che i gatti sono produttori più efficienti di utilità per unità di X , se si usa la regola 0-1.

Questo esempio non vuole essere un'obiezione seria, ma serve piuttosto a mettere chiaramente in evidenza il problema. Vale a dire, il semplice fatto che possiamo stabilire *qualche* misurazione interpersonale, fino a qui, non prova nulla: tale misurazione deve definire un obiettivo che da un punto di vista filosofico secondo la teoria si dovrebbe massimizzare, o un obiettivo che possiamo accettare. Se la misurazione interpersonale ha implicazioni inaccettabili, probabilmente l'utilitarista aveva in mente qualche cos'altro. Il punto allora è questo: a quanto pare, qualunque schema di regole di corrispondenza ha implicazioni etiche a) attraverso le implicazioni del principio che ne deriva, e b) attraverso l'inclusione

di nozioni etiche nelle regole di corrispondenza; e ha implicazioni etiche anche se lo schema non *sembra* implicare alcuna nozione o principio morale. Ha queste implicazioni perché stabilisce un principio che dobbiamo massimizzare; e dobbiamo massimizzarlo in quanto scopo esclusivo delle istituzioni e delle azioni. Inoltre, a volte potrebbe sembrare chiaro che alcune concezioni etiche sono implicate nelle regole di corrispondenza; ad esempio, la regola dello 0-1 è forse una maniera per dire che gli esseri senzienti hanno uguali diritti, o (meglio, forse) un uguale titolo a massimizzare il piacere? Infatti, si confronti questo caso con la replica di Mill a Spencer: che i piaceri *per quel che riguarda* le loro intrinseche proprietà di intensità e durata (ad esempio) sono eguali indipendentemente da chi siano coloro che li provano. Nell'esempio di prima, diciamo semplicemente: l'insieme totale dei piaceri umani (per tutti gli individui) è uguale (per stipulazione) all'insieme totale del piacere felino (per tutti i gatti) indipendentemente dalle variazioni tra i singoli umani o tra i singoli felini, o tra gatti e persone. Che cosa giustifica questa stipulazione? Se rifiutiamo la regola dello 0-1 per gatti e persone, quale è la giusta proporzione? La regola dello 0-1 è valida per tutti gli individui? Dovremmo propendere per i piaceri semplici, come comporta la regola dello 0-1?²¹

3) Secondo, lo schema di corrispondenza (per i confronti interpersonali) non deve implicare alcuna nozione etica o principi che dipendano dalle nozioni di *giusto* o di *merito morale*. La ragione di questo è che la dottrina classica introduce il concetto di *giusto* come il concetto della massimizzazione di una qualche nozione di bene definita in via indipendente (questo si chiarisce fornendo degli esempi: edonismo, eccellenza umana ecc.)

Possiamo avere mostrato che la regola dello 0-1 può implicare qualche nozione etica, come ad esempio quella di eguali diritti o uguale titolo alla (massima) soddisfazione. Naturalmente, questa non è una obiezione all'idea che fa ricorso al principio che ne deriva; ma ciò che dobbiamo avere chiaro su questo è che questo principio non è più il principio classico di utilità; è qualche cos'altro. Abbiamo introdotto un principio di eguale titolo per tutti

gli esseri senzienti (o umani); e da dove lo abbiamo preso? Non dal fatto che è la via migliore per massimizzare l'utilità; infatti lo abbiamo usato per definire l'utilità. Magari, allora, si tratta di un principio primo fondamentale; se è così, allora questo deve essere reso esplicito. Infine, perché *sommare* le utilità? Perché non prendere il più grande prodotto delle utilità, che di solito si traduce in una minore ineguaglianza nella distribuzione delle utilità?

4) Inoltre, le ipotesi standard che usano spesso gli autori utilitaristi potrebbero essere vie occulte per introdurre o aggiungere principi primi.²² Questo dipende da come questi assunti sono usati e giustificati. Se sono seguiti a prescindere dai fatti reali della psicologia individuale, allora di conseguenza sono principi primi; e di fatto stanno a significare: tratta sempre le persone come se questi assunti fossero validi. Se è così, allora questi principi primi devono essere enunciati esplicitamente; e, ancora una volta, non abbiamo più la dottrina classica rigorosa.²³

5) Infine, un esempio più sottile dello stesso problema è questo: dobbiamo stare attenti a considerare tra i piaceri o le soddisfazioni solo quegli stati di coscienza o quei sentimenti che sono caratterizzati nel modo opportuno, cioè soltanto in termini di bene e di nozioni non morali. Quindi, dal punto di vista utilitarista il fatto che le persone provino risentimento di fronte a certe diseguaglianze, o che queste ineguaglianze generino indignazione, non vale assolutamente come argomentazione contro di esse. Infatti il risentimento e l'indignazione sono sentimenti morali: essi comportano che l'individuo affermi una qualche concezione del giusto e della giustizia ecc., e presuppongono una convinzione in base alla quale i principi che definiscono queste concezioni sono violati da tali diseguaglianze. Una simile argomentazione non è permessa dai vincoli alla dottrina classica. Ciò che invece deve sostenere un utilitarista classico è che certe diseguaglianze sono causa di così tanta invidia e angoscia, o di così tanta apatia e depressione (che sono tutti stati mentali spiacevoli), che il saldo più grande di felicità si ottiene generalmente eliminando queste diseguaglianze. Anche se si tiene conto di questi sentimenti morali, bisogna valutarli solamente in base alla loro intensità e durata in

quanto sentimenti. Questo è appropriato?

6) Un ulteriore esempio per illustrare il modo in cui le nozioni morali potrebbero essere incluse nelle funzioni di utilità individuale è il seguente. Supponiamo di includere una variabile che rappresenti la valutazione, o l'opinione, degli individui circa la distribuzione dei beni esistente, o anche della soddisfazione (assumiamo che tutti gli individui sappiano quale sia questa distribuzione). E assumiamo che, a questo proposito, l'aspetto saliente della distribuzione esistente sia basato sul coefficiente di Gini: ciascun individuo è contento o scontento in proporzione al grado di diseguaglianza così come viene misurato da tale coefficiente.²⁴ È più contento se, a parità di altre condizioni, l'eguaglianza aumenta, sebbene gli individui possano differire nel desiderare l'eguaglianza. Allora ciascuna u_i è più o meno qualche cosa di simile.

$U_i = U_i(X, I, G)$ e perciò si massimizza $\sum U_i$ così definito

dove X è un vettore dei beni; I è il reddito; e G è il coefficiente di Gini. Per semplificare, si può assumere di avere, per ciascun individuo, curve di indifferenza più o meno come quella nella figura 10.

Questo schema si può adattare anche ad una teoria ordinale o cardinale. Per i presenti scopi, assumiamo che le curve di indifferenza abbiano misurazioni cardinali significative che si accordino in modo appropriato, attraverso regole di corrispondenza, con le misurazioni degli altri individui (i confronti interpersonali sono validi).

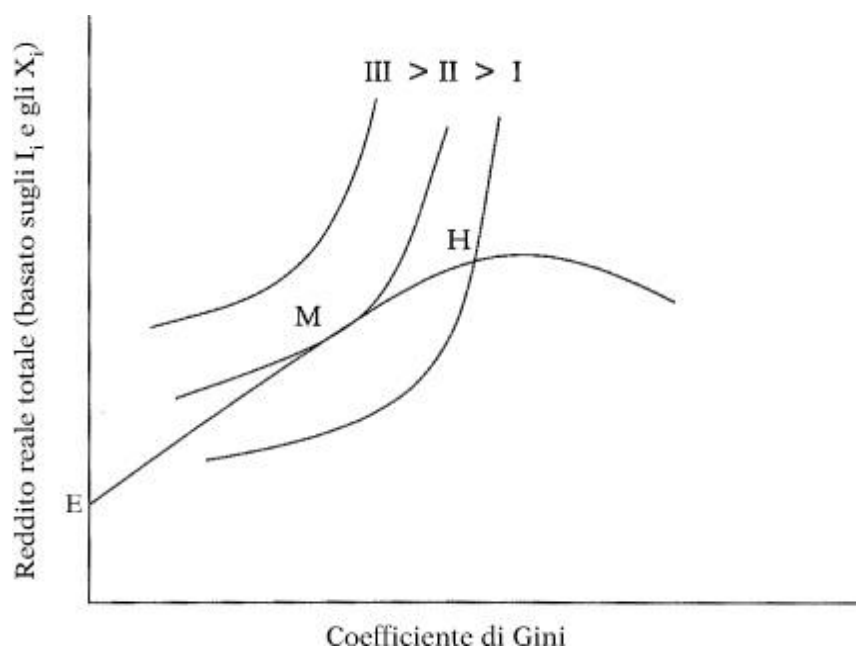
Ora il punto è questo: possiamo procedere formalmente a massimizzare il saldo netto delle utilità. Ma la teoria non è più teleologica nel senso richiesto:

a) Includendo un valore per il coefficiente di Gini, gli individui tengono conto della distribuzione. A prima vista sembra che essi abbiano un principio modellato del primo tipo (un principio fondato sul modello di distribuzione rappresentato attraverso una qualche proprietà misurata a partire dalla distribuzione dei beni e del reddito (gli X e gli I)).

b) Noi dobbiamo sapere su che basi gli individui tengano

realmente conto della distribuzione. La loro risposta a G è realmente fondata su:

- I) benevolenza e atteggiamento simpatetico,
- II) convinzioni morali che derivano da una concezione dei doveri della benevolenza,
- III) convincimenti sulla giustizia nella distribuzione; e, specificamente, di quale concezione si tratti,
- IV) opinioni sull'opportunità di una maggiore eguaglianza per la stabilità sociale,
- V) opinioni sulla opportunità generale di ridurre l'invidia e la depressione,
- VI) opinioni sull'assicurarsi contro possibili danni nel futuro: avversione al rischio nei confronti di maggiori diseguaglianze e dunque desiderio di stabilire una politica pubblica di minore diseguaglianza.



c) Le ultime tre sono compatibili con i vincoli teleologici; mentre le prime tre, con la sola eccezione della prima, I), non lo sono.

Dal punto di vista della teoria morale, ciò che vogliamo sapere non è su che base le persone tengano realmente conto della distribuzione (presumibilmente tutte le sei ragioni citate e altre ancora influenzano questo o quell'individuo), ma su che base esse

pensano di doverne tenere conto e quali siano le loro concezioni morali a questo riguardo. Dunque, nello specifico, che posto ha la distribuzione nell'utilitarismo classico?

5. *Alcune questioni che riguardano il maggior numero e la felicità, e la massimizzazione della utilità totale vs. l'utilità media*

1) A quanto pare l'espressione "la massima felicità per il maggior numero" compare per la prima volta, nel libro di Francis Hutcheson, *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725), sez. III, par. 8. Questa frase ha dato talvolta origine a una confusione circa il fatto che il principio di utilità prescriva di massimizzare il piacere totale, o di massimizzare il numero delle persone, o a qualche combinazione ponderata delle due cose.

La dottrina classica è chiara: dobbiamo massimizzare il piacere totale (il saldo netto del piacere sul dolore). Sul lungo periodo i numeri (la dimensione della società) devono essere regolati di conseguenza. Questo è quanto dice la dottrina classica. Massimizzare una combinazione ponderata del piacere netto (totale) e dei numeri rappresenta una visione intuizionista e non fa parte della dottrina classica. Forse si dovrebbe anche dire che l'assurdità attribuita all'utilitarismo di Bentham da Von Neumann e Morgenstern (nella seconda edizione della *Teoria dei Giochi*, 1947), cioè che Bentham voleva massimizzare due cose contemporaneamente, cioè la felicità totale e i numeri, non è corretta. Né Bentham, né Edgeworth, e nemmeno Sidgwick, avrebbero commesso una simile stupidaggine.

2) In secondo luogo, occorre chiedersi se si debba massimizzare l'utilità *totale* o l'utilità *media* (il benessere pro capite dei membri della società). Anche qui la visione classica è perfettamente chiara: dobbiamo massimizzare l'utilità *totale*, non quella *media*. Naturalmente, a breve termine, le due coincidono dato n fisso (n = popolazione della società). Ma a lungo termine n non è fisso, e a certe condizioni la visione dell'utilità totale e quella

dell'utilità media danno risultati diversi per le politiche demografiche, o a dire il vero per qualunque politica sociale che influenzi la grandezza della popolazione (per esempio, attraverso gli effetti sul tasso di natalità, il tasso di mortalità ecc.). Cruciale tra le condizioni nel determinare la grandezza della popolazione è il tasso relativo al quale l'utilità relativa diminuisce se la popolazione aumenta. Se l'utilità media decresce in maniera sufficientemente lenta, la perdita in termini di utilità media può essere *sempre* minore del guadagno in termini della somma totale che deriva dall'aumento dei numeri, e dunque può teoricamente portare a un gran numero di gente a bassissima utilità (positiva per ciascun individuo, cioè > 0), piuttosto che a un numero molto più piccolo di persone che massimizzerebbe l'utilità media. Forse, comunque, in ogni caso l'utilitarismo non è un principio perseguibile per una politica demografica. Se è così, la domanda è: come fa un utilitarista classico ad ottenere una visione completa?

È stato osservato che Sidgwick è chiaro su entrambi questi punti (si veda *ME*, pp. 415 sgg. [tr. it. pp. 444 sgg.]). Questa è, tra le altre, la ragione per la quale affermo che Sidgwick è il migliore rappresentante della visione classica: è consapevole di tutti questi generi di questione e le risolve ogni volta in maniere coerenti con la visione classica. Si noti di nuovo che se diciamo che è l'utilità media e non quella totale che si dovrebbe massimizzare, sembra che introduciamo un principio primo nuovo o diverso. Infatti, se *solamente* il piacere è l'unico bene, sembra chiaro che dobbiamo massimizzare la somma di questo. Per quale ragione in questo caso la media dovrebbe avere una qualche importanza?

6. *Note conclusive*

1) È importante chiarire il senso delle osservazioni precedenti. Le note storiche introduttive erano volte a sottolineare la lunga durata della tradizione utilitarista; la sua impressionante preminenza (almeno sotto tre aspetti) nello sviluppo della filosofia morale (di lingua) inglese a partire (almeno) dal primo quarto del

diciottesimo secolo; e il suo stretto legame con la teoria sociale, e specialmente la teoria politica e l'economia; non esiste nient'altro, in nessun altro luogo, che si avvicini a questo insieme di caratteristiche.

Inoltre, dobbiamo capire che, con qualche riserva, ma non troppe, i principali utilitaristi mirarono a produrre, in reazione a Hobbes, una teoria morale accettabile per una società secolare con le caratteristiche del mondo moderno. La loro reazione a Hobbes (in antitesi alla risposta cristiana ortodossa, per esempio Cudworth) mette in evidenza questo aspetto della loro opera: essi rappresentano la prima teoria morale politica moderna.

2) Ho anche considerato Sidgwick come l'ultimo degli utilitaristi di spicco rigorosamente classici: il trio Bentham-Edgeworth-Sidgwick. La presentazione di Sidgwick è la più dettagliata; egli è del tutto consapevole di molti dei problemi, se non tutti (come non lo sono tutti gli utilitaristi contemporanei). Bisogna riconoscere le diverse complicazioni nel formulare ciò che sembra a prima vista un principio (concezione) piuttosto semplice. In realtà, la semplicità iniziale fa sì che la complessità sia più facile da riconoscere.

3) Infine, abbiamo esaminato alcuni problemi che nascono quando si fanno confronti interpersonali di benessere. Questo semplicemente per sottolineare i problemi, per illustrare le difficoltà. Per esempio, la regola dello 0-1 non è, penso, nemmeno approssimativamente soddisfacente se applicata a tutti gli esseri senzienti, mentre funziona meglio per gli esseri umani. Ma mostra dove stiano le molte e profonde complicazioni. Noi non approfondiremo oltre queste questioni adesso. Tuttavia si deve essere consapevoli dei problemi.

Lezione III, Appendice:

A proposito dei confronti interpersonali cardinali

Punti: i punti salienti sono questi:

1) Per applicare il principio utilitarista abbiamo bisogno di due cose:

- a) Una misura cardinale per ciascun individuo.
- b) Regole di corrispondenza significative per correlare queste misurazioni: almeno la comparabilità fra unità.

2) Misurazioni cardinali vs ordinali:

a) L'ordinale definisce semplicemente un ordine completo di meglio e peggio, ma non dice quanto meglio o peggio.

b) La misurazione cardinale definisce uno zero e una unità e stabilisce quante unità ci sono tra i livelli.

c) Non c'è una sola scala ma nelle misurazioni cardinali tutte le scale sono correlate da una trasformazione lineare positiva (come per esempio nelle scale di temperatura). Nelle ordinali, da una trasformazione positiva monotonica.

3) Nelle misurazioni individuali cardinali classiche, per esempio Sidgwick, *ME* Libro III, capitolo 2:

a) Gli individui possono stabilire livelli di benessere attraverso l'introspezione (ordinamento completo).

b) Gli individui possono ordinare le differenze tra i livelli attraverso l'introspezione (ordinamento completo delle differenze tra i livelli). Questi (a e b) danno una misura cardinale individuale.

c) Nel costruire questi ordinamenti non sono implicate scelte o decisioni che implicino il rischio o l'incertezza.

4) Regole di corrispondenza: di queste c'è bisogno per confrontare le misure di individui distinti.²⁵

a) La comparabilità dei livelli è una corrispondenza fra livelli.

b) La comparabilità delle unità è una corrispondenza fra unità (tot unità dell'individuo A = 1 unità dell'individuo B).

c) Piena comparabilità = Livello più unità. Per l'applicazione dell'utilitarismo abbiamo bisogno solamente della comparabilità unitaria (l'utilitarismo si interessa dei totali, non dei livelli).

5) La regola dello zero-uno come esempio:

a) Se verifichiamo le conseguenze di questa regola per una società di persone e gatti, potremmo arrivare a strani risultati. Ma se non accettiamo la regola per la corrispondenza persona-gatto, perché lo facciamo? È solo perché non vogliamo essere schiavi dei

gatti? E quale è la corretta proporzione, non esattamente, ma anche approssimativamente? E molto approssimativamente?

b) Se la regola dello 0-1 non vale per le persone e per i gatti, vale allora solo per le persone? Perché le ragioni che ci portano a rifiutarla per la corrispondenza persona-gatto non possono portarci a rifiutarla per differenti tipi di persone? E possiamo, o dovremmo, accettare questa implicazione? Ancora, quanto sono coerenti con la concezione utilitarista classica le ragioni per rifiutarla? Implicano una dottrina delle diverse qualità del piacere in una maniera che l'utilitarismo non consente? (si pensi ad esempio a J.S. Mill, anche se la sua visione non è chiara).

c) La regola dello 0-1 implica che come politica sociale dovremmo coltivare piaceri semplici e facilmente appagabili? O addirittura persone semplici che possono facilmente essere rese felici in modi che richiedono meno risorse sociali?

d) Quale principio morale è implicito nella regola dello 0-1: è un titolo a una giusta o massima soddisfazione da parte di tutti gli esseri dotati della capacità di soddisfazione?

La regola dello 0-1 è una maniera utile per illustrare semplicemente il problema dei confronti interpersonali cardinali. E l'ipotesi è che qualsiasi schema di regole di corrispondenza sembra incarnare profondi assunti etici che è difficile ricavare dall'utilitarismo. È qui che comincia ad apparire la complessità dell'utilitarismo.

LEZIONE IV

Riassunto dell'utilitarismo (1976)

1) Nelle tre lezioni precedenti abbiamo affrontato la dottrina utilitarista classica così come è formulata da Sidgwick nel *Metodi dell'etica*²⁶ (pensatela come l'utilitarismo B-E-S, sebbene tra loro vi siano delle differenze. L'esposizione di Sidgwick è la più completa e coerente. Spinge l'idea classica ai suoi limiti filosofici).

Ricordiamo che la visione utilitarista classica dice di massimizzare:

$$\sum \sum u_{ij} + u_{21} = u_{11} + u_{21} + \dots + u_{nm};$$

dove i = individui e j = periodi di tempo

E dove per ciascun u_{ij} :

a) Il numero reale rappresenta una misura cardinale interpersonale del benessere netto per l'individuo i nel periodo j ; e dove questo benessere netto è interpretato *edonisticamente* come l'aspetto percettivo desiderabile della coscienza (cfr. *ME*, I, 9; II, 2; III, 10).

b) Questa misurazione cardinale è basata sulla introspezione, cioè sulla valutazione da parte dell'individuo (che si assume possa ordinare i livelli di benessere e anche ordinare le differenze tra questi livelli: e tutto questo attraverso giudizi che non implicano rischio e incertezza – contro la misurazione cardinale dell'utilità di von Neumann-Morgenstern).

c) La caratterizzazione delle u_{ij} è *teleologica*: non è richiesta alcuna nozione di giusto per la definizione delle utilità.

2) Ora, l'idea intuitiva dell'utilitarismo classico ha un certo numero di caratteristiche attraenti. In verità, può sembrare *autoevidente* che ciò che dovremmo fare è massimizzare il bene; o che dovremmo *sempre* fare quell'azione che, tutto considerato, tenendo conto delle circostanze, avrà molto probabilmente le conseguenze migliori. L'utilitarismo classico sembra essere una maniera chiara di formulare questa idea.

Così formulato, esso ha molte caratteristiche ammirevoli:

a) È una concezione volta alla massimizzazione di un *unico* principio.

b) Pertanto, non ha bisogno di *regole di priorità*, in teoria; tutte le regole operative sono approssimazioni, massime dell'esperienza ecc.

c) È una concezione *completamente generale*, che si applica uniformemente a *tutte* le materie.

d) Non ha che una nozione *fondamentale* – il bene; e poi ne introduce altre (il giusto e il valore morale) attraverso l'idea di massimizzazione.

e) È sembrato spesso che si potesse facilmente esprimere in una forma matematica adatta al ragionamento che fa uso di calcoli, ed è stato adoperato in questo modo in economia.

Si dovrebbero tenere a mente queste caratteristiche. In tutte queste lezioni ho cercato di sottolineare le idee intuitive semplici e fondamentali che sembrano guidare lo sviluppo e la formulazione delle concezioni etiche e politiche. Così interpretato

L'utilitarismo classico è una elaborazione dell'idea di *massimizzare il bene*; concorda facilmente con l'idea di usare tutti i mezzi per la *promozione* del bene nella maniera *migliore* (la gestione *più razionale* delle risorse e degli strumenti sociali). Questa è la struttura della visione classica.

3) Nell'affrontare questa dottrina ho fatto notare che la sua semplicità potrebbe essere ingannevole:

a) Che nel definire lo stesso bene, ciò di cui le u_{ij} sono la misura, dobbiamo stare attenti a rispettare i limiti di una teoria *teleologica*: le u_{ij} non possono includere aggiustamenti alla luce di sentimenti di *risentimento*, o di *avversione disinteressata* verso l'irragionevolezza (Sidgwick); o di atteggiamenti che riguardano la distribuzione (coefficiente di Gini), e così via.

b) Le stesse procedure per i confronti interpersonali potrebbero incorporare principi del giusto, che devono allora essere resi espliciti e richiedono una spiegazione; per esempio, la regola dello zero-uno, o altri assunti standard.

c) Il fatto che le u_{ij} debbano essere *sommate* invece che, per esempio, moltiplicate è esso stesso una *assunzione etica*; per

esempio solo la somma è indifferente alla distribuzione.

d) Inoltre, tutti i vari vincoli precedenti *a*, *b*, *c* potrebbero suggerire naturalmente, o addirittura imporre, una certa concezione della persona: per esempio quella di una *persona-contenitore* (come si trova in Sidgwick).

Allora l'idea è questa: se facciamo attenzione a quello che succede nella dottrina classica, vediamo che non è così semplice come appare di primo acchito. Naturalmente questa non è una obiezione. Ma ci avverte del fatto che *ogni* possibile concezione politica *ragionevole* è destinata ad avere una struttura complessa, anche se scaturisce da una qualche semplice idea intuitiva. Presumibilmente, la teoria del contratto sociale mostrerà le stesse caratteristiche.

4) Un ultimo commento sull'uso della nozione di *funzione di utilità*. Questo termine viene spesso usato (in economia e altrove) come una rappresentazione matematica delle preferenze, delle scelte, delle decisioni ecc., di qualcuno. Per esempio, qualcuno potrebbe usare una funzione di utilità per rappresentare le decisioni, o i giudizi, di un intuizionista (TJ, par. 7). Oppure queste funzioni potrebbero essere usate per rappresentare le decisioni sociali collettive prese da una società; o dai suoi membri quando fanno le loro scelte in base alla loro costituzione.

Secondo me, è un vero guaio che la nozione di funzione di utilità sia usata in questo modo generico; sarebbe molto meglio fare questo:

a) Adottare qualche altro termine come appropriato per ogni caso: come per esempio “funzione di obiettivo” (multiplo); “funzione di decisione sociale”, o “funzione di scelta costituzionale”. Evitare termini come “utilità” – o “funzioni di benessere”, che hanno connotazioni specifiche e restrittive.

b) Rendersi conto che simili funzioni di decisione, obiettivo, o giudizio *rappresentano* o *descrivono* semplicemente ai fini di una qualche teoria quali siano le scelte o le decisioni di un certo agente (l'agente potrebbe essere una persona, un'impresa, un'associazione, una società ecc.). La funzione potrebbe non tenere *per niente* conto di *come* questo agente prende le decisioni, di quale complesso di

principi esso impieghi effettivamente. Per esempio si prenda il caso di una funzione di giudizio di un intuizionista.

c) Capire che dal punto di vista della teoria morale il problema non è la *rappresentazione* in senso stretto, ma catturare il complesso dei principi che hanno a che fare con i *giudizi* effettivamente emessi e li regolano, o che sarebbero emessi in equilibrio riflessivo.

d) Inoltre, matematicamente parlando, la funzione di rappresentazione potrebbe essere tale per cui non esiste alcun senso naturale in cui essa descrive l'agente come *massimizzatore di qualcosa*. Per esempio, potrebbero esserci obiettivi multipli; oppure ordinamenti lessicografici (nessuna funzione rappresentativa continua).

e) Infine, non avremo una teoria utilitarista classica a meno che la funzione di rappresentazione si attenga a tutti i vincoli della teoria teleologica appropriata.

Per ricapitolare complessivamente i punti principali:

Assumiamo che i giudizi morali o politici di chiunque possano essere rappresentati da una qualche funzione matematica. Nei termini di questa funzione, si può dire: essi decidono come se pensassero che in ciascun caso la società debba massimizzare questa funzione, e promuovere le *conseguenze migliori* (così come sono definite dalla funzione).

Ma questa maniera di parlare non implica *nessuna specifica* concezione politica. La domanda allora è: qual è la *forma*, o quali sono le *caratteristiche particolari* di questa funzione? E quali concezioni o principi stanno dietro di essa nei pensieri e nei giudizi degli agenti (individui e società)?

¹ Per l'espressione "osservatore giudizioso" cfr. *Trattato sulla natura umana*, Libro III, Parte III, Sez. 1, par. 14.

² *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 235-36 [tr. it. cit., pp. 950-51].

³ I *Trentanove articoli* erano la confessione di fede principale della Chiesa di Inghilterra, redatti nel 1563, e approvati dalla Convocazione anglicana e dal Parlamento nel 1571. Essi erano basati in larga misura sulla Confessione luterana di Augsburg (1530) e sulla Confessione di Württemberg (1562). Essi affermano l'ortodossia delle dottrine cristiane della Trinità, della persona di Cristo, e del peccato originale, e sono di ispirazione protestante, ossia "cattolica riformata", per via della loro enfasi sulla giustificazione per mezzo della fede, sulle Scritture e per la presenza di due soli sacramenti. Cfr. Stephen Sykes e John Booty (a cura di), *The Study of Anglicanism*, Fortress Press, New York 1988, pp. 134-37. [N.d.C.]

⁴ [Le osservazioni che seguono erano fra gli appunti di Rawls su Sidgwick, a proposito delle considerazioni che lo avevano indotto a lasciare il posto. Queste osservazioni sembrano riprendere la discussione di J.B. Schneewind in *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1977, pp. 48-52. N.d.C.]. "Sidgwick sull'*Etica della conformità e dell'adesione* (1870): Qual è il *dovere* dei membri progressisti di una comunità religiosa nei confronti di tale comunità, relativamente all'espressione di idee dissenzianti? Sidgwick pensa che occorra scegliere fra due mali: la perdita della veridicità e l'assoluta mancanza di elasticità. Bisogna accettare una *qualche dose di mancanza di sincerità*, il cui male può essere attenuato solo se: 1) esiste un qualche massimo [di insincerità]; 2) si incoraggia l'aperta confessione del dissenso. Tre caratteristiche principali [del saggio di Sidgwick]: 1) è una valutazione realistica [della pratica effettiva], non dell'ideale [di società]; 2) non esistono delle regole di buon senso palesi che ci guidino nelle nostre decisioni su come agire quando due doveri sono in conflitto [come ad esempio il dovere di veridicità e il dovere di fedeltà alla chiesa che si è scelta]; 3) i problemi e i conflitti devono essere risolti facendo in qualche modo appello al principio di utilità."

⁵ Cfr. J.B. Schneewind in *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, cit., pp. 15-17. Per coloro che desiderano consultare un'opera di letteratura secondaria sull'etica di Sidgwick, il libro di Schneewind è altamente raccomandato. Esso fornisce una

discussione esaustiva della dottrina di Sidgwick e la colloca all'interno della storia della filosofia morale inglese.

⁶ “la politica [...] cerca di determinare la costituzione appropriata per le società ordinate e la giusta condotta pubblica” (*ME*, p. 1 [tr. it. p. 41]).

⁷ Qui interpreto il modo di procedere e l'argomentazione di Sidgwick, ma si veda in particolare il Libro IV:2.

⁸ Qui occorrerebbe vedere *ME*, III, cap. 11 e IV, cap. 2; e Schneewind, cit., capp. 9-10.

⁹ [Per una discussione approfondita dei confronti interpersonali di utilità si veda la terza lezione su Sidgwick in questo volume. *N.d.C.*]

¹⁰ John Passmore, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, pp. 11 sgg.

¹¹ [Per una discussione delle dottrine teleologiche e della loro contrapposizione rispetto alle dottrine del contratto cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 37-38, 49-50, 455-56, 460-61. *N.d.C.*]

¹² [Cfr. *Una teoria della giustizia*, cit. Sez. 50, sul Principio di perfezione. *N.d.C.*]

¹³ [Su questo si veda la teoria rawlsiana del bene delle persone in termini del piano razionale di vita che una persona sceglierebbe in condizioni di razionalità deliberativa, tenendo conto del principio aristotelico. Cfr. *Una teoria della giustizia*, cit. Sez. 63-66. *N.d.C.*].

¹⁴ Sulle varianti consentite dell'utilitarismo si veda l'Appendice a questa lezione.

¹⁵ Mill afferma: “Secondo il signor Herbert Spencer [...] il principio di utilità presuppone un principio anteriore, e cioè quello che tutti abbiano un egual diritto alla felicità. In verità il principio suppone che, come sarebbe più corretto dire, quantità uguali di felicità siano ugualmente desiderabili, non importa se provate dalla stessa persona o da persone diverse. Ma questo non è un presupposto antecedente, non è una premessa necessaria a sorreggere il principio di utilità: è proprio il principio stesso; cos'è infatti il principio di utilità, se non quello per cui i termini ‘felicità’

e 'desiderabile' sono sinonimi? Se questo principio ne implica davvero uno anteriore, non può essere altri che questo: che le verità dell'aritmetica si possono applicare alla valutazione della felicità, proprio come a quella di tutte le altre quantità misurabili". *Utilitarismo*, cap. 5, nota al par. 36 [tr. it. p. 323-24].

¹⁶ Henry Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, Murray, London 1897, pp. 397 sgg.

¹⁷ [In *Una teoria della giustizia*, Sez. 49, cit. [tr. it. p. 269-70], Rawls afferma quanto segue: "Vi sono molti modi per stabilire una misura interpersonale di utilità. Uno di essi (che risale perlomeno a Edgeworth) è quello di supporre che un individuo sia in grado di distinguere soltanto un numero finito di livelli di utilità. Si dice che una persona è indifferente rispetto alle alternative che appartengono allo stesso livello di discriminazione, e che la misura cardinale della differenza di utilità tra due alternative è definita dal numero di livelli distinguibili che le separa. La scala cardinale che ne risulta è unica, come è necessario che sia, a meno di una trasformazione lineare. Allo scopo di ottenere una misura tra persone, si potrebbe supporre che la differenza tra livelli adiacenti sia la stessa per tutti gli individui, e la medesima tra tutti i livelli. Grazie a questa regola di corrispondenza interpersonale, i calcoli sono estremamente semplici. Nel confrontare due alternative, ci accertiamo del numero di livelli tra di esse per ciascun individuo, e poi sommiamo, tenendo conto dei più e dei meno. Cfr. A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco 1970, pp. 93 sgg.; su Edgeworth, cfr. *Mathematical Physics*, Kegan Paul, London 1888, pp. 7-9, 60 sgg."].

¹⁸ [Per una discussione della definizione di utilità di Neumann-Morgenstern e i problemi con i confronti interpersonali di utilità cfr. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., Sez. 49, pp. 270-71. N.d.C.]

¹⁹ Quando gli economisti parlano di "aggiungere utilità al margine" vogliono dire qualcosa di questo genere, e precisamente questa cosa: se si suppone che i guadagni e le perdite (misurati in termini di beni e di servizi) siano sufficientemente piccoli da fare sì che l'utilità marginale di ciascun individuo rimanga più o meno costante lungo tutto l'intervallo dei guadagni e delle perdite

possibili misurati in termini di beni e di servizi ecc. [negli appunti manoscritti per le lezioni di Rawls questa frase era poi stata cancellata. *N.d.C.*]

²⁰ [John R. Hicks (1904-1989), economista britannico che vinse il Nobel assieme a Kenneth Arrow nel 1972. *N.d.C.*].

²¹ [Per una discussione collegata sugli assunti valutativi che stanno dietro ai confronti interpersonali di utilità si veda *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 271-72].

²² Cfr. H. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, cit., pp. 399 sgg. [cfr. *Una teoria della giustizia*, cit., p. 272, in cui a proposito dello stesso passo Rawls afferma: “I commenti di Maine sulle assunzioni utilitariste correnti in questo caso cadono a proposito. Egli suggerisce che le ragioni per queste assunzioni risultano chiare se ci rendiamo conto che sono semplicemente una regola di funzionamento per la legislazione, e questo è proprio il modo in cui le considerava Bentham. Data una società popolosa e ragionevolmente omogenea, e una legislatura moderna, il solo principio che può guidare la legislazione su larga scala è quello di utilità. La necessità di sorvolare sulle differenze tra persone, anche su quelle molto evidenti, conduce alla massima di considerare tutti in modo eguale, e ai postulati di marginalità e di similarità. È certo che le convenzioni per i confronti interpersonali vanno giudicate nello stesso modo. La dottrina contrattualista sostiene che, una volta compreso questo, capiremo anche che è meglio abbandonare completamente l’idea di misurare e di sommare il benessere”. *N.d.C.*]

²³ Cfr. L. Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, London 1932, p. 141.

²⁴ [Il coefficiente di Gini, attribuito a Gini (1912), è una misura della disuguaglianza. Cfr. A. Sen, *On Economic Inequality*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 30-31. *N.d.C.*]

²⁵ Su questo cfr. Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Holden Day, San Francisco 1970, capp. 7 e 7*.

²⁶ [Le note che seguono, intitolate “Transizione dall’utilitarismo”, costituiscono la prima sezione di una lezione del 1976 su “Locke e la dottrina del contratto sociale”. *N.d.C.*]

Cinque lezioni su Joseph Butler

LEZIONE I

La costituzione morale della natura umana

1. *Introduzione: vita (1692-1752), opere, e obiettivi*

1) Joseph Butler nacque a Wantage, Berkshire, nel 1692; suo padre era presbiteriano e volle che il figlio entrasse nella Chiesa presbiteriana e diventasse ministro. Butler frequentò una famosa scuola dissenziente a Gloucester (più tardi si spostò a Tewksbury) dove, a un certo punto, decise di convertirsi alla Chiesa anglicana. Nel 1714, all'età piuttosto matura di ventidue anni, entrò all'Oriel College di Oxford come studente pagante, e conseguì la laurea in lettere nel 1718. In quello stesso anno fu ordinato diacono e poi promosso a sacerdote dal Vescovo Talbot a S. James, Westminster. Sempre in quell'anno, il 1718, fu nominato predicatore alla Rolls Chapel, a Londra – un posto che tenne fino al 1726. In questi anni scrisse i *Sermoni*, sui quali si fonda gran parte della sua reputazione in filosofia morale. Questi furono pubblicati per la prima volta nel 1726. Butler ebbe diverse altre cariche, e alla fine divenne vescovo nella ricca diocesi di Durham nel 1750. Morì due anni dopo.

Oltre ai *Sermoni*, Butler è conosciuto per la sua opera più tarda, *L'analogia della religione*, pubblicata dieci anni dopo i *Sermoni*, nel 1736. Non dirò molto su quest'opera, ma è importante ricordarla, dal momento che ci dice una grande quantità di cose sulle concezioni di sfondo e la struttura di pensiero nel contesto delle quali la sua filosofia morale deve essere compresa. Dimenticare questo sfondo è precisamente il tipo di errore che voglio evitare nel lavoro di interpretazione. Dovrei aggiungere che l'*Analogia* contiene due brevi Appendici, una sulla identità personale, mentre l'altra è una breve dissertazione (così la chiama lui) sulla virtù. Leggeremo anche quest'ultima.

2) Sebbene dal suo stile risulti chiaro che Butler non gradiva il clamore della polemica, ciononostante le sue opere sono state create per confutare certi particolari autori e certe idee dell'epoca.

Gli scopi di Butler erano, nel senso che chiarirò adesso, pratici:

a) Non si preoccupò di provare verità che nessuno negava. Non si interessò alla ricerca di nuove e più eleganti maniere di stabilire verità rivelate.

b) Egli attaccò solamente ciò che ritenne pericoloso, cioè foriero di corruzione morale o tendente ad indebolire le credenze e le virtù necessarie per la società umana, o per l'integrità della fede cristiana. Essenzialmente, Butler era un apologeta nel vecchio senso del termine: un difensore della morale e della fede ragionevole. Per lui la filosofia è apologia, così come è anche per Kant, anche se in maniera significativamente diversa.

c) Butler assume sempre come premesse quelle che ha in comune con i suoi oppositori. È ben contento di riconoscere assunti condivisi e difendere la fede religiosa e la morale su questa base comune. Il suo stile è rispettoso e moderato, sebbene vi siano occasionalmente forti prese di posizione che riguardano le conseguenze pericolose delle teorie che lui sta attaccando.

3) Il temperamento filosofico di Butler è pratico anche in un altro senso: egli si interessa poco di questioni metafisiche, epistemologiche, o altre questioni filosofiche per il semplice gusto di farlo. Evita le finezze filosofiche; le questioni speculative sono al di fuori della nostra portata. Nell'*Analogia* ci sono due capitoli i cui titoli esprimono questo atteggiamento: nella Parte I, il capitolo 7: "Del governo di Dio, considerato come una schema o costituzione imperfettamente compreso" e, nella Parte II, il capitolo 4: "Del Cristianesimo, considerato come una costituzione o un sistema imperfettamente compreso".

Pertanto, l'intento pratico di Butler è semplicemente di confermarci nella nostra pratica religiosa e morale della vita di ogni giorno. Non è interessato ad elaborare nuovi valori morali o a trovare un nuovo fondamento per le virtù morali, e neppure per la pratica religiosa. È un conservatore, un difensore della morale e della fede cristiana ragionevole. Non abbiamo bisogno della filosofia per la vita pratica nella società; ma ne abbiamo bisogno, invece, quando il fondamento della nostra vita pratica è attaccato con mezzi filosofici. Dobbiamo, per così dire, combattere la

filosofia con la filosofia, e con la filosofia solo fino al punto in cui è necessario.

2. *Gli avversari di Butler*

Possiamo dividere gli avversari di Butler in due gruppi nel modo seguente:

1) Certi filosofi morali, e specialmente, tra gli altri, Hobbes, ma anche Shaftesbury e Hutcheson. In che cosa Butler differisca da loro risulta chiaro dai *Sermoni*, dove i riferimenti sono espliciti. Il suo principale antagonista è Hobbes e i diversi autori influenzati da Hobbes, o che esprimevano opinioni connesse alle sue, come per esempio Mandeville. Per quanto riguarda Hobbes, è utile come schema per studiare la storia della filosofia moderna concepirlo come se fosse iniziata con lui. Ai suoi tempi Hobbes era considerato come l'espressione più drammatica della moderna mancanza di fede, e ciò non deve stupire, data l'enorme autorità della sua opera, il *Leviatano*, forse la più grande opera di filosofia politica e morale in lingua inglese, anche se la sua tesi principale deve considerarsi falsa. Interpretiamo la dottrina hobbesiana come una dottrina che implica il materialismo, il determinismo, e l'egoismo. Si riteneva che egli negasse alla morale una base razionale – e dunque la teoria di Hobbes comportava l'amoralismo e riconosceva il calcolo razionale degli interessi come l'unico tipo di deliberazione pratica o razionale. Si diceva che Hobbes fondasse l'obbligo politico su rapporti di potere, e che negasse qualunque fondamento oggettivo o condiviso della morale. Al sovrano era lasciata la decisione sul contenuto delle leggi della società, che rappresentano quindi delle convenzioni pubbliche fatte valere dal monopolio della forza del sovrano quando quest'ultimo è efficace.

Butler è chiaramente preoccupato di confutare questa idea (come furono Cudworth e Clarke, e gli utilitaristi, Shaftesbury, Hutcheson, e Hume). Butler è interessato a questo compito non solo laddove cita esplicitamente Hobbes, (per esempio nel *Sermone I*, 4, nota), ma la stessa concezione della natura umana di Butler è il

fulcro di questa risposta. Chiaramente essa si discosta da Hobbes (così come è stato interpretato) in quanto attribuisce alla natura umana un principio di benevolenza e un sommo principio della coscienza che ci guida verso i valori morali e ci spinge ad agire in base ad essi in quanto tali.

Oltre a queste differenze evidenti c'è un'altra differenza più fondamentale: Hobbes dipinge un quadro della natura umana che spesso ci descrive come inadatti alla società – come guidati dalla vanità, dal desiderio di gloria e dalla voglia di mettersi in mostra. Perfino la nostra ragione è un pericolo per noi; ci conduce a ipotizzare e immaginare di poter capire più cose e di governare la società meglio di chiunque altro. La nostra ragione ci può rendere fanatici (Hobbes ha in mente i predicatori delle sette) e rendere la società ingovernabile, a meno che non riconosciamo mestamente la nostra situazione e non calcoliamo freddamente in base al nostro interesse fondamentale all'auto-conservazione. Dietro a questa idea della nostra inadeguatezza a vivere in società c'è quella che agli occhi di Hobbes era la follia della Guerra civile inglese. È a questo quadro che ci dipinge come inadeguati alla società che Butler si oppone con la sua idea della natura umana. Questo dovrebbe risultare chiaro fra poco, quando abbozzerò le linee principali di questa costituzione.

2) L'altro gruppo di avversari di Hobbes, sebbene non ci interessino direttamente, sono i deisti inglesi del suo tempo. Questi autori attaccavano la necessità della rivelazione e dello schema della fede cristiana (per usare l'espressione di Butler) basato sulla rivelazione. I deisti pensavano che la teologia naturale fosse sufficiente: la ragione può stabilire l'esistenza di Dio come creatore del mondo, come essere dal potere e dall'intelligenza supremi, e come modello di giustizia e benevolenza. Due di questi autori erano John Toland (1670-1722), che scrisse *Christianity not Mysteriorious*; e Matthew Tindal, che scrisse *Christianity as Old as the Creation*, che apparve dopo i *Sermoni* di Butler nel 1730. Sono opere come queste che Butler attacca nell'*Analogia* (1736).

Dunque teniamo conto che Butler accetta come premesse l'idea deista, così come l'abbiamo formulata poc'anzi. Butler dà per

scontato che Dio esiste come creatore del mondo ecc., sia nei *Sermoni* sia nell'*Analogia*. Non dobbiamo dimenticare queste premesse di fondo nel leggere ed interpretare i *Sermoni*. Per esempio, in Butler sembra esserci un'incoerenza in quel che dice circa la supremazia della coscienza e le pretese dell'amore di sé freddo e ragionevole. Il fatto che qui egli sia coerente o meno può dipendere da questi assunti sottostanti. Torneremo su questo più avanti.

3. *La costituzione morale della natura umana*

Con questo arriviamo all'argomento principale di oggi. Ma prima lasciatemi fare un'osservazione sul contenuto della prefazione e dei primi tre sermoni.

1) La prefazione fu aggiunta nella seconda edizione e fornisce uno sguardo generale delle tesi principali dei *Sermoni*. La rilevanza data alla costituzione della natura umana mostra come Butler la considerasse come il fulcro della propria dottrina morale. Il primo sermone descrive questa costituzione con maggiore precisione; il secondo sermone si concentra sull'idea di autorità della coscienza, contrapposta all'influenza delle sollecitazioni della coscienza. Questa è una distinzione importante, che Butler cerca di spiegare e difendere appellandosi alla nostra esperienza morale. La prossima volta cercherò di esaminare più dettagliatamente che cosa dice qui. Il terzo sermone affronta la questione del possibile conflitto tra l'autorità della coscienza e l'amor proprio freddo e razionale. Butler discute di questo problema anche nella prefazione, parr. 29 e 41, e nel *Sermone XI*, 20-21.

2) Ritorniamo alla nozione di costituzione della natura umana. Butler pensa che questa nozione implichi diverse caratteristiche:

a) La natura umana consta di varie parti, o psicologie, o poteri e disposizioni intellettuali.

Butler distingue:

1) Appetiti, sentimenti, e passioni di vario genere, fra i quali dovremmo includere attaccamenti a persone, luoghi, e cose

particolari, comprese istituzioni e tradizioni particolari.

II) I due principi generali e razionali o deliberativi della benevolenza e dell'amor proprio ragionevole. C'è una qualche ambiguità nella teoria della benevolenza di Butler; egli a volte la descrive come un'affezione o una passione, e a volte come un principio generale e deliberativo. Questo non è un grosso problema, e lo potremo eliminare quando arriveremo ai *Sermoni XIXII*. Per il momento, pensiamo alla benevolenza come un principio generale e deliberativo (e quindi, come a un principio di ordine superiore).

III) Il principio di riflessione supremo (come a volte dice Butler), o principio di coscienza: questo è il principio di autorità del giudizio morale, e i giudizi della coscienza ci ispirano ad agire in base alle virtù morali in quanto tali – sincerità, onestà, giustizia, gratitudine, e così via.

b) Queste sono le parti della natura umana. La nozione di costituzione richiede che queste parti siano in relazioni determinate. Sono organizzate gerarchicamente e governate o dirette da un principio regolativo supremo. Se si tengono a mente questi requisiti, si vede che Butler descrive la relazione di organizzazione come se ci fossero tre livelli: il più basso è quello delle affezioni e delle passioni; poi viene quello dei principi generali razionali deliberativi della benevolenza e dell'amor proprio ragionevole; e poi quello più in alto, il principio di riflessione o coscienza. Quindi l'idea di costituzione, per Butler, implica che quando è richiesta una decisione autoritativa del giudizio, normalmente si ha una tale decisione. Ascrivere alla coscienza questo ruolo d'autorità e supremamente regolativo è come dire che i pronunciamenti o i giudizi della coscienza, quando sono richiesti, stabiliscono ragioni definitive e decisive riguardo a ciò che dobbiamo fare. L'appello alla coscienza è definitivo; chiude la questione.

c) Butler pensa che occorra aggiungere un punto ulteriore, se si vuole impiegare la nozione di costituzione. Dobbiamo specificare il fine verso il quale è diretta la costituzione della natura umana e attraverso il quale può essere compresa la sua organizzazione. Nella

Prefazione (par. 11) egli paragona la natura umana ad un orologio. Si può parlare della costituzione di un orologio perché l'orologio è fatto in modo da indicare l'ora. Questo scopo ci mette in grado di capire perché le sue parti sono organizzate come sono organizzate. Allo stesso modo, Butler descrive la costituzione della natura umana come adeguata alla virtù: le parti sono organizzate in quel determinato modo – con il principio di riflessione o di coscienza che ha un ruolo autoritativo e supremo – per far sì che noi possiamo essere ispirati ad agire virtuosamente, a fare ciò che è giusto e buono per il piacere di farlo.

3) A prima vista questo paragone tra la costituzione della natura umana e l'organizzazione di un orologio sembra insoddisfacente. Noi non siamo artefatti destinati a soddisfare determinati propositi di esseri superiori che ci hanno creati per certi loro scopi. Ma, non appena noi diciamo questo, ci rendiamo conto che in realtà Butler crede proprio questo; solo che per lui non c'è che un essere supremo, e cioè Dio. In generale, dunque, noi siamo fatti per i propositi di Dio, sebbene i propositi e lo schema di governo di Dio, sia in natura che nella rivelazione, siano compresi da noi solo imperfettamente.

Questa dottrina religiosa ci può sembrare meno aliena se guardiamo ai dettagli della nostra costituzione morale. La visione di Butler potrebbe essere declinata in maniera più istruttiva se dicessimo questo: la nostra costituzione è adatta alla virtù, e la virtù è costituita a sua volta da quelle forme di comportamento che ci rendono adatti alla nostra vita quotidiana come membri della società. Il contenuto delle virtù e delle decisioni della nostra coscienza dà il giusto peso sia alle pretese della società e delle altre persone, sia alle pretese dell'amor proprio razionale (che naturalmente è un'altra cosa rispetto all'egoismo). Siamo esseri che in parte devono essere attenti a se stessi, dal momento che abbiamo appetiti, sentimenti e attaccamenti di diverso tipo; ma dobbiamo anche vivere in società tenendo conto della nostra natura sociale, e questo è un punto che Butler sottolinea ripetutamente. Così, quando Butler dice che la nostra natura è adeguata alla virtù, si può interpretare come se dicesse che la nostra costituzione è adatta a

forme di condotta che ci rendono capaci di essere membri ragionevoli della società.

Siamo in grado di impegnarci in forme di vita sociale che danno il giusto peso e la giusta portata al nostro bene e a quello degli altri. Così considerata, noi possiamo capire come la nozione della costituzione della natura umana sia diretta contro Hobbes. Vedremo più avanti come la nozione di autorità della coscienza sia diretta contro Shaftesbury; e come la concezione di Butler del contenuto della coscienza (dei suoi giudizi) sia diretta contro Hutcheson (su quest'ultimo si veda la *Dissertation of virtue*).

LEZIONE II

La natura e l'autorità della coscienza

1. Introduzione

L'ultima volta ho discusso la costituzione morale della natura umana, le sue parti o elementi, le relazioni tra queste parti—come sono organizzate in una costituzione morale attraverso la supremazia e il ruolo autorevole della coscienza – e, per concludere, il fine di questa costituzione, che Butler descrive come l'adattamento della nostra natura alla virtù. Ho interpretato l'adattamento della nostra natura alla virtù in questo modo: la nostra natura è adatta alla virtù, e la virtù è costituita a sua volta da quei principi e forme d'azione e di condotta che ci rendono adatti alla vita in società; cioè, che ci rendono idonei a comportarci come membri della società, preoccupati, com'è giusto, dei nostri interessi e di quelli delle persone di cui abbiamo cura, ma in grado di riconoscere anche gli interessi e le preoccupazioni degli altri. La nostra costituzione morale ci rende idonei alla società mettendoci in grado di agire in accordo con le giuste richieste del bene della comunità e del nostro bene privato. Questa insistenza sulla costituzione morale della natura umana che ci rende idonei alla vita

sociale, e l'insistenza di Butler su questa costituzione morale sono il motivo portante della replica di Butler a Hobbes.

1) Oggi farò alcune osservazioni sulla concezione di Butler della natura e dell'autorità del *principio di riflessione*, o *coscienza*. Può essere utile qui osservare che cosa egli consideri come contenuto della coscienza. Con ciò intendo i tipi di azione e le forme di condotta, e il tipo di temperamento e il carattere nella nostra natura, che la coscienza approva. Per esempio, nella II Dissertazione, *Sulla natura della virtù* (in appendice all'*Analogia*), Butler sostiene contro Hutcheson che il contenuto della nostra coscienza non è utilitarista. Questo significa che le decisioni della nostra coscienza non sono in accordo con i principi di utilità; o, come dice Butler "la benevolenza, e la mancanza di essa, prese singolarmente" non sono "il tutto della virtù e del vizio" (par. 8 [tr. it. p. 318]). Non è vero che (testo leggermente modificato) "approviamo la benevolenza verso alcune persone piuttosto che verso altre, né disapproviamo l'ingiustizia e la falsità per nessun'altra ragione se non semplicemente perché una preponderanza di felicità si prevedeva che probabilmente fosse prodotta dalla prima, e di miseria dalla seconda" (par. 8 [tr. it. p. 319]).

Ciò che è interessante, qui, non è semplicemente che Butler rifiuta l'utilitarismo come teoria del contenuto della coscienza (ossia come corretta concezione del giusto e della virtù), ma il tipo di argomentazione che usa a sostegno del proprio suo rifiuto, e l'interpretazione che offre per la conclusione che ne trae.

2) Dunque, due commenti preliminari: primo, l'argomentazione di Butler si basa semplicemente su un appello ai giudizi morali del nostro senso comune, sui quali egli pensa che tutti, o quasi tutti, concordino. I giudizi che egli ha in mente sono quelli di ogni persona equanime che sia imparziale e consideri la questione a mente fredda. Qui ho usato le espressioni di Butler: "equanime", "imparziale", "a mente fredda". Naturalmente egli dà per scontate diverse altre condizioni di cui non c'è bisogno di parlare qui. Chiamiamo tali giudizi "giudizi ponderati". Butler li considera più o meno come dati, cioè, come fatti della nostra

esperienza morale comunemente riconosciuti. La sua dottrina morale poggia su questo appello all'esperienza morale, anziché sulla rivelazione o su concezioni filosofiche razionalistiche. Sebbene egli sembri concordare con un razionalista come Clarke, la sua argomentazione assume un'altra forma. Questa caratteristica del metodo di Butler è una variazione particolare. Inoltre egli considera questa esperienza morale come *sui generis*; non suppone che le nozioni morali possano essere ridotte a nozioni non-morali (assumendo che tra le nozioni possa essere tracciata una distinzione del genere in qualche maniera utile). A questo riguardo egli è in contrasto con Hobbes, e forse con Hume (questo rimane da verificare); e a questo proposito egli concorda con Clarke e con gli intuizionisti razionali.

Il secondo commento preliminare al rifiuto dell'utilitarismo da parte di Butler (parr. 12-16) è che per lui una dottrina morale è una teoria della costituzione morale della nostra natura umana. Butler è disposto a prendere in considerazione, in via di possibilità teorica, l'idea che Dio agisca solamente in base al Principio di benevolenza. Ma per lui questa è, penso, semplicemente una possibilità teorica; non è affar nostro fare congetture su simili questioni, che vanno troppo oltre la nostra comprensione. La nostra guida deve essere la nostra coscienza, data la condizione e il posto nel mondo che Dio ci ha assegnati; e la nostra coscienza non è utilitarista. Questa è una cosa che sappiamo, ed è tutto ciò che abbiamo bisogno di sapere. Butler sostiene che la felicità del mondo è la felicità di Dio, non la nostra: "e non sappiamo quello che stiamo facendo, quando cerchiamo di promuovere il bene dell'umanità in modi che Egli [Dio] non abbia comandato; ossia in tutti quei modi, non contrari alla veridicità e alla giustizia [...] è nostro compito e dovere cercare, all'interno dei limiti della veridicità e della giustizia, di contribuire all'agio, alla convenienza e persino all'allegria e al divertimento dei nostri simili" (par. 16).

Per noi il principio di benevolenza è approvato all'interno dei confini e dei limiti definiti dalla giustizia e dalla verità e dalle altre virtù rilevanti. Si osservi inoltre che più tardi avverrà un grande cambiamento con Bentham, che affermerà risolutamente che la

felicità del mondo è affar nostro (come vedremo, Hume non dice la stessa cosa). Chiedetevi perché avvenga questo cambiamento, e che cosa ci sia dietro.

2. *Caratteristiche della nostra facoltà morale*

1) Sono questa facoltà della coscienza e la nostra natura morale a renderci capaci di guida morale. Qui per “natura morale” (distinta dalla nostra facoltà morale o coscienza) Butler intende le nostre emozioni morali: compassione, risentimento, indignazione, e così via; o il nostro senso naturale di gratitudine, ecc. Noi distinguiamo tra danno e offesa, per così dire, spontaneamente (“inevitabilmente”, dice Butler; *Il Dissertazione*, par. 1).

2) I verdetti della coscienza su questioni generali, in rapporto ai particolari, non sono affatto dubbi. C'è uno standard universale riconosciuto, che in tutti i tempi e paesi è stato professato in pubblico nelle leggi fondamentali di tutte le costituzioni civili; vale a dire, giustizia, veridicità, e considerazione per il bene comune. Non c'è alcun problema di mancanza di universalità (par. 1).

3) È evidente che noi possediamo una simile facoltà di coscienza. Alcune sue caratteristiche sono:

a) Il suo oggetto – ciò che essa giudica e approva – sono quelle azioni e quei principi pratici attivi che, una volta che siano fissati e siano divenuti per noi abituali, definiscono il nostro carattere (par. 2).

b) Pertanto il suo oggetto sono le azioni – da distinguere dagli eventi – laddove la nozione di azione implica l'idea di una persona che fa qualche cosa per propria volontà e in base a un piano, dove per piano si intende anche l'intento di provocare quella o quell'altra conseguenza (par. 2).

c) Si presume anche che tali azioni, in quanto oggetti di questa facoltà, siano sotto il nostro controllo, sia in ciò che facciamo sia in ciò che non facciamo (par. 2).

d) Tali azioni e tale condotta sono l'oggetto naturale della facoltà morale, così come la verità teorica e la falsità sono l'oggetto

naturale della ragione speculativa (par. 2).

4) Il resto della *Dissertazione* è un appello all'esperienza morale al fine di mostrare aspetti del contenuto della coscienza (su questo si veda l'affermazione alla fine del paragrafo 1, p. 53 [tr. it. p. 46]: "E riguardo a questi stessi sentimenti interni, che essi siano reali, che l'uomo abbia nella sua natura passioni e affetti, non si può mettere in discussione più che il suo disporre di sensi esterni". Vedere anche il *Sermone I*, fine del paragrafo 1). Per esempio:

a) La nostra facoltà morale associa al bene o al male morale azioni meritorie o biasimevoli; questa associazione è naturale (fa parte della nostra costituzione) e non è artificiale o accidentale (par. 3).

b) La nostra facoltà morale approva la prudenza come una virtù e disapprova la follia come un vizio (cfr. parr. 6-7).

c) La nostra facoltà morale non approva la benevolenza come se fosse l'intera virtù. Qui Butler avanza una critica di Hutcheson (parr. 8-9).

5) Ricordiamo che nella *Prefazione* e nel *Sermone I* il ruolo del Principio di riflessione o di coscienza è supremo e regolativo. Il suo compito è di gestire e governare. Nel *Sermone I*, il resoconto di Butler è breve e si trova ai parr. 8-9. Nel par. 8 egli definisce la coscienza e si occupa di provare la sua esistenza, descrivendo due azioni tali per cui sarebbe assurdo negare che approviamo una e disapproviamo l'altra, se riflettiamo a mente fredda.

3. Schema delle argomentazioni di Butler a favore dell'autorità della coscienza: *Sermone II*

(Riferimenti: *Prefazione*, parr. 24-30, e in particolare parr. 26-28; *Sermone I*: parr. 8-9).

1) La nostra costituzione in quanto creature e il suo adattamento a determinati fini costituiscono una ragione per credere che l'Autore della nostra natura l'abbia destinata a questi fini. Notare le premesse di Butler condivise dai deisti: si vedano anche par. 3, righe 9-11 (par. 1).

2) L'obiezione da confutare: ammesso che esista qualcosa di simile alla facoltà morale, perché dovrebbe essere autorevole? Perché non dire: lasciamo che ciascuno segua la propria natura, cosicché la coscienza comanda solo quando è più forte? Quale segno esiste che l'Autore della nostra natura voglia qualcosa di diverso? (par. 5).

3) Questa obiezione assume che non vi sia distinzione tra il violare la giustizia a vantaggio del piacere presente e l'agire giustamente quando non c'è una tentazione contraria. Entrambe le cose stanno seguendo ugualmente la nostra natura. Ma se questo fosse vero:

- a) L'idea del deviare dalla nostra natura sarebbe assurda;
- b) Allora ciò che dice Paolo sul fatto che siamo una legge per noi stessi sarebbe sbagliato;
- c) Infatti seguire la natura come ingiunzione non avrebbe alcun senso.

Così l'obiezione rinnega quello che dice Paolo, sebbene sembri accettarlo. Il linguaggio dimostra che seguire la natura non significa agire come ci pare (par. 6).

4) Abbiamo bisogno di spiegare che cosa si intenda quando si dice che ciascun uomo è naturalmente legge a se stesso, e può trovare in se stesso il valore del giusto e l'obbligo di osservarlo (par. 6).

5) Due significati di natura non sono rilevanti (parr. 7-9)

6) Il terzo significato è quello di San Paolo, e spiega in che senso si sia legge a se stessi. L'argomentazione è questa (tutta nei parr. 10-11);

I) Le nostre passioni e affezioni per il bene pubblico e per quello privato confliggono.

II) Queste passioni e affezioni sono naturali e buone in quanto tali, ma non c'è modo di verificare quanto profondamente ciascuna appartenga alla nostra natura.

III) Nessuna di queste passioni e interessi può costituire una legge per noi.

IV) Ma esiste un principio superiore di coscienza, che si fa valere, e approva o disapprova.

V) Questa facoltà ci rende una legge per noi stessi.

VI) Non è una regola del cuore a governarci attraverso il suo grado di influenza ma è una facoltà di tipo differente e suprema rispetto a tutti gli altri elementi della nostra natura, che è fonte della sua stessa autorità.

VII) Tuttavia, si tratta di un principio che di fatto ci influenza e ci ispira a compiacere i suoi dettami.

7) L'esempio illustrativo che usa Butler (un animale catturato con un'esca) sarebbe nel caso dell'uomo un'azione non proporzionata alla nostra natura, e pertanto innaturale (par. 13). Questa azione è innaturale non perché implica l'andare contro l'amor proprio semplicemente in quanto naturale, dal momento che lo stesso vale per quando si reprimono le passioni per una questione di amor proprio (semplicemente in quanto naturale) (par. 15).

8) Ci deve essere un'altra distinzione: vale a dire, il principio dell'amor proprio è superiore alle passioni. Per agire in base alla nostra natura, l'amor proprio deve governare. Questo fornisce un esempio di principio superiore senza invocare la coscienza (par. 16).

9) Analogamente, la coscienza è superiore alle passioni che mirano direttamente ai loro oggetti senza fare attenzione ai mezzi necessari per ottenerli. Quando questi mezzi danneggiano gli altri, la coscienza disapprova e deve essere obbedita. Qui l'amor proprio non è tenuto in considerazione. La coscienza è suprema indipendentemente dalla sua influenza (par. 17).

10) Così abbiamo la distinzione tra potere e autorità, qui applicata non al diritto civile e alla costituzione della società, ma ai principi della natura umana. Per sua natura e per il suo ruolo, la coscienza è evidentemente superiore; essa comporta giudizio, guida, e supervisione. E la coscienza possiede questa autorità e questo ruolo, indipendentemente da quanto spesso noi ci ribelliamo ad essa (parr. 18-19).

11) Butler fornisce una seconda argomentazione (parr. 20-22). Si supponga il contrario. I confini o i limiti della nostra condotta allora sono definiti dalla nostra forza naturale da una parte, o dal fatto che non cerchiamo di fare del male agli altri o a noi stessi solo

per il gusto di farlo. Questo deriva dal supporre che la differenza tra i principi della natura umana dipenda *solo* dalla loro forza relativa. Ma i limiti summenzionati ci rendono moralmente indifferenti, per esempio, fra il parricidio e l'amore filiale. Ma ciò è assurdo.

I principi di questa argomentazione sono:

1) La maniera in cui la nostra natura funziona ed è regolata indica l'intenzione di Dio riguardo al modo in cui dovremmo comportarci.

2) Per questa conoscenza della nostra natura, si fa appello all'esperienza morale; per esempio, a come ci influenzano i sentimenti di vergogna ecc.; e alla facoltà della coscienza.

3) Butler ipotizza che i giudizi della coscienza siano grosso modo in accordo. Qual è l'argomentazione di Butler a favore dell'autorità e della supremazia della coscienza?

A) Una forma:

1) Dio ci ha plasmato in quanto creature ragionevoli e razionali in grado di essere legge a se stesse.

2) Creature del genere hanno bisogno di una facoltà o principio direttivo se, come è il nostro caso, esse hanno diverse passioni, interessi, e appetiti, e interessi più generali in competizione, come la benevolenza e l'amor proprio.

3) Nessuno di questi altri principi e passioni, ecc. può fornire un simile principio direttivo.

4) La coscienza rivendica una superiorità e una autorevolezza in quanto principio o facoltà:

a) Primo, per via dei propri giudizi di approvazione e disapprovazione, e l'accordo tra le persone sul loro contenuto comune.

b) Secondo, per via del fatto che noi ci sentiamo in colpa se violiamo la coscienza.

c) Nessun altro principio o passione ha queste caratteristiche: nessun altro ci condanna se lo violiamo.

5) Gli usi linguistici suffragano le rivendicazioni della coscienza.

6) Che la coscienza sia suprema e autorevole si rivela in maniera eclatante nella passione del risentimento.

B) Un'altra forma:

1) Si riveda la prima premessa precedente, supponendo semplicemente che noi siamo in grado di essere legge a noi stessi (lasciamo da parte lo sfondo teologico.)

2) Poi procediamo fondamentalmente come prima.

4. Sintesi dell'argomentazione di Butler a favore della autorità della coscienza

1) Abbiamo esaminato l'argomentazione di Butler a favore dell'autorità della coscienza così come egli la presenta nel *Sermone II*, che è interamente dedicato a questo problema, e abbiamo menzionato alcune tesi che egli espone altrove (in modo particolare nella *Prefazione*, par. 24-30, e nel *Sermone I*, parr. 8-9). Chiediamoci adesso che cosa sia questa argomentazione, o anzi se rigorosamente parlando sia veramente un ragionamento. Ciò che dirò è al più un'interpretazione dell'argomentazione di Butler. Chiaramente egli non cerca di elaborare una prova rigorosa a favore della propria visione.

Butler dà per scontato, credo, ciò che ho chiamato “assunto deistico”, che implica che Dio sia l'Autore della nostra natura, e che il modo in cui è fatta la nostra natura fornisca ragioni per credere che Dio intendesse che la nostra natura fosse fatta in un certo modo e come i suoi diversi elementi dovessero funzionare. Butler ipotizza anche che, in quanto creature ragionevoli e razionali, siamo in grado di dare una legge a noi stessi e di partecipare alla vita in società. Con “ragionevole” io intendo ciò che Butler intende con “equanime”. Ragionevole ed equanime sono nozioni diverse dalla razionalità. Quest'ultima significa all'incirca adottare i mezzi più efficaci per determinati obiettivi, o adattare i fini gli uni agli altri quando essi confliggono e non possono essere soddisfatti tutti assieme.¹

2) Ora, se dobbiamo essere in grado di dare una legge a noi stessi, la nostra natura deve avere ciò che Butler chiama una “costituzione morale” adatta ad uno scopo e capace di auto-

governarsi. La questione dell'autorità della coscienza, o della mancanza di una qualunque autorità di questo tipo, deve essere risolta osservando la nostra esperienza morale per stabilire se possiamo trovare un qualunque elemento appropriato di autorità che possa governare la nostra natura e guidare la nostra condotta e renderla adatta alla nostra vita in società.

Certamente, dati i molti elementi della nostra natura, abbiamo bisogno di un qualche principio direttivo o regolativo di questo genere. Noi abbiamo appetiti, affezioni, e passioni di vario genere, alcuni dei quali riguardano più direttamente le altre persone, mentre altri hanno più direttamente a che fare con noi stessi. Questi appetiti, affezioni, e passioni sono incentrati sui mezzi per ottenere certi fini – stati del mondo o cose del genere – e in quanto tali non tengono conto degli effetti più ampi sulle altre persone in generale. Queste fonti di condotta, si potrebbe dire, hanno una prospettiva ristretta, indipendentemente dal fatto che l'obiettivo sia diretto ad altre persone o a noi stessi. Nessuno di questi motivi di condotta può fornire una guida o un principio regolatore. Questo consegue dalla natura degli appetiti, delle affezioni e delle passioni. Essi non incarnano un principio ragionevole o razionale attraverso il quale siano possibili l'auto-governo o l'autodirezione. Butler illustra questo facendo ricorso all'esempio dell'animale che viene attirato in trappola dalla prospettiva di soddisfare la sua fame. Se noi ci comportassimo in maniera simile, contrariamente all'affetto per noi stessi espresso dal principio dell'amor proprio ragionevole, agiremmo altrettanto erroneamente. Butler usa questo esempio per illustrare l'idea generale della supremazia: l'idea di come un principio nella nostra natura possa governare – cioè avere autorità, anziché semplicemente influenza – nei confronti degli altri elementi della nostra natura.

3) Poi, penso che Butler sostenga che l'amor proprio ragionevole non sia il principio autorevole della nostra natura, sebbene egli ci tenga a sostenere che, almeno sul lungo periodo, e dato il governo morale di Dio, non esiste un conflitto fondamentale tra l'autorità della coscienza e l'amor proprio ragionevole. Tratterò solo più avanti la sua visione dei conflitti manifesti. Ma è facile

capire come l'amor proprio ragionevole, sebbene sia un sentimento generale nel senso che regola appetiti, affezioni e passioni particolari, sia un'affezione nei confronti di noi stessi. L'oggetto dell'amor proprio ragionevole è sempre parziale: concerne il bene di una sola persona tra molte. E così non può fornire un principio adeguato al nostro essere legge a noi stessi in quanto membri della società.

Vale lo stesso per la benevolenza: spesso la benevolenza è parimenti un sentimento generale (come lo è l'amor proprio) in quanto regola gli affetti per il bene di altre persone. Questo è il caso nel quale la benevolenza prende la forma dello spirito pubblico, o dell'amor di patria (patriottismo), e simili. Tuttavia, mentre le persone che sono l'oggetto dell'amor proprio ragionevole sono sempre ben definite – cioè sono le stesse persone che sono mosse dall'amor proprio – le persone oggetto della benevolenza sono diverse, variano, e si intrecciano in ogni maniera possibile a seconda dei soggetti. C.D. Broad suggerisce che Butler per "benevolenza" intende il principio di utilità: massimizzare la felicità della società. Ma questo non si ritrova nei testi, e anzi li contraddice. La conclusione allora è che né l'amor proprio, né la benevolenza, che siano generali o parziali, possono fornire il principio di autorità richiesto affinché noi possiamo essere legge a noi stessi.

4) Naturalmente, potrebbe non esistere alcun principio del genere: tuttavia Butler non considera questa evenienza. Dire che noi siamo fatti ad immagine di Dio equivale a dire che nella nostra natura c'è un simile principio. Butler pensa che la nostra esperienza morale sia una testimonianza sufficiente del fatto che nella coscienza si deve trovare questo principio.

In primo luogo, esso è formale nel senso che qualunque persona (normale) equanime, imparziale e capace di considerare la questione a mente fredda approva certi tipi di azione e non altri. Le persone riconoscono e giudicano loro dovere fare determinate cose e non altre; e che questi giudizi sono decisivi e vincolanti per loro. Rispetto a questi giudizi non c'è un appello ulteriore: essi definiscono ragioni definitive per agire in un certo modo. Inoltre, la

natura definitiva e vincolante di questi giudizi non dipende dalla loro presa ed effettiva influenza sul nostro carattere e sulle fonti della nostra condotta. Quindi, questi giudizi sono autorevoli: tutte insieme queste caratteristiche definiscono che cosa sia l'autorità, a differenza della semplice influenza.

Secondo, è importante che le persone generalmente concordino nell'approvare o disapprovare. O, per usare il termine introdotto in precedenza, il contenuto dei pronunciamenti della coscienza è più o meno lo stesso in tutti i tempi e in tutti i paesi. Questo consente ai pronunciamenti della coscienza (laddove siano imposte, come sempre, le condizioni che sono richieste per i giudizi ponderati) di fornire un principio autorevole in modo che noi possiamo essere legge a noi stessi in quanto membri della società. Chiaramente, se la coscienza di ciascuna persona cozzasse con quella di ciascun'altra, le condizioni richieste verrebbero a mancare.

Terzo, Butler propone l'osservazione ulteriore che, quando noi agiamo contro la nostra coscienza, ci condanniamo di fronte a noi stessi e incorriamo nel disprezzo per noi stessi. Io penso che egli voglia dire che nessun altro elemento nella nostra natura ha questa caratteristica. Possiamo rifiutare l'idea di dover compiere degli atti di auto-sacrificio di vario genere; ma nella misura in cui essi sono ragionevolmente necessari non ci sentiamo affatto in colpa. E anche se in qualche caso dobbiamo sacrificare gli interessi degli altri in certe situazioni difficili (per esempio, quando qualcuno deve rimetterci e noi dobbiamo decidere, per così dire, in modo giudizioso) dovremmo preoccuparci di tali deviazioni e azioni, e spesso dovremmo preoccuparci di fare del nostro meglio. Non dobbiamo odiarci e condannarci per questo, assumendo che la decisione e l'azione scelte fossero le migliori per quelle circostanze e che quelle circostanze non fossero opera nostra o dipendenti dalla nostra responsabilità. Questa caratteristica speciale della coscienza, se è veramente speciale, è una delle caratteristiche della nostra esperienza morale cui Butler fa appello per dimostrare l'autorità della coscienza.

Quarto, e ultimo, Butler collega l'autorità della coscienza e il

senso di colpa che noi proviamo quando agiamo contro di essa con le passioni morali, come per esempio i nostri sentimenti di risentimento e indignazione, e simili. Nel *Sermone VIII*, 18 (pp. 148-49 [tr. it. pp. 120-21]) egli dice: “Perché gli uomini dovrebbero disputare sulla realtà della virtù e se deve essere fondata sulla natura delle cose, che però non è sicuramente materia discutibile; ma perché dovrebbe, dico, essere discusso ciò, quando ogni uomo porta con sé questa passione, che gli offre la dimostrazione che le regole della giustizia e dell’equità devono essere la guida delle sue azioni? Poiché ogni uomo naturalmente prova indignazione nel vedere casi di villania e di bassezza, perciò non può commettere la stessa azione senza condannarsi da sé”. Così, se generalizziamo (o universalizziamo, per usare un termine contemporaneo) i principi impliciti nella passione morale del rancore e dell’indignazione, questi principi risultano essere quelli che Butler chiama le “regole di giustizia ed equità”. Queste regole non sono semplicemente regole di ragione, ma egli le vede come fortemente sentite, come è reso manifesto dalle passioni morali. La ragione per la quale ci sentiamo in colpa quando andiamo contro la nostra coscienza è che stiamo facendo cose che odiamo negli altri, e che destano il nostro risentimento e la nostra indignazione.

5) Per tutti questi motivi, allora, Butler considera autorevoli le decisioni della coscienza indipendentemente dalla loro influenza. Questa distinzione tra autorità e influenza è di grande importanza, e così ho cercato di fornirne un resoconto possibile. Una considerazione conclusiva è che io penso che Butler assuma che la nostra esperienza morale sia *sui generis* (e a questo riguardo egli concorda con Clarke e gli intuizionisti). Questo significa praticamente che le nozioni di approvazione e disapprovazione morale, il senso del “dovere” che è implicato dal nostro essere legge a noi stessi, le nozioni di risentimento e indignazione come sentimenti che sono diretti all’offesa (cioè ai torti), anziché al danno, sono basate su una o più nozioni morali primitive, non definibili ulteriormente in termini di nozioni non-morali. Non ho considerato, e non lo farò qui, fino a che punto la teoria dell’autorità della coscienza di Butler dipenda dalla sua ipotesi

deista. Sospetto comunque che gran parte della sua teoria possa rimanere intatta, almeno se accettiamo che assuma che l'esperienza morale sia *sui generis*.

LEZIONE III

L'economia delle passioni

1. *Introduzione*

Oggi vorrei affrontare quella che chiamerò l'economia delle passioni, così come è illustrata da quello che Butler scrive sulla compassione nei *Sermoni V-VII*, e sul risentimento e il perdono delle offese nel *Sermoni VIII-X*. Ma prima due brevi commenti.

1) Voglio sottolineare ancora una volta l'importanza che Butler dà al carattere sociale della natura umana. Anzi, questo è l'argomento principale del *Sermone I*. Ricordiamo che il testo di questo sermone è Romani 12, 4-5: “Infatti, come abbiamo molte membra in un corpo solo e queste membra non hanno tutte lo stesso ufficio, così noi, pur essendo in molti, siamo un sol corpo in Cristo, e vicendevolmente membra l'uno dell'altro”. Butler vuole completare l'analogia che San Paolo suggerisce tra le parti del nostro corpo e il modo in cui esse costituiscono un corpo, e il fatto che noi, come tante persone separate, costituiamo una società anziché un mero aggregato di individui. La teoria della costituzione morale (vs. quella fisica) della natura umana è volta a mostrare come “fummo fatti per la società e per fare il bene al nostro prossimo” e inoltre “fummo designati a prenderci cura della nostra vita, della nostra salute e del nostro bene individuale” (*Sermone I*, 3, p. 35 [tr. it. pp. 31-32]; si ricordi qui che nel diciottesimo secolo il termine “morale” aveva un uso più ampio rispetto ad oggi, e spesso significava “psicologico”, che è come lo intendeva Butler quando indagava sulla “costituzione morale della natura umana”). Una volta descritta questa costituzione, Butler riprende il tema della

natura sociale degli esseri umani ripetendo la frase appena riportata (I, 9, p. 44 [tr. it. p. 38]) e nel lungo e splendido paragrafo I, 10 (pp. 44 sgg. [tr. it. pp. 38 sgg.]). La seconda frase di questo paragrafo è: “gli uomini sono per natura così strettamente uniti, c'è una corrispondenza tale fra le sensazioni interne di un uomo e quelle di un altro, che la disistima è evitata non meno che una pena corporea: Ed essere oggetto di stima e di amore è desiderato quanto un qualsiasi bene esterno”. Bisogna leggere l'intero paragrafo.² Qui Butler sta naturalmente insistendo su un tema cristiano molto antico, non solo contro la dottrina di Hobbes che vede l'uomo inadatto alla vita sociale, ma più in generale contro diverse forme di individualismo. Ho menzionato queste ovvie questioni solo affinché non le perdiamo di vista.

2) Nella citazione precedente da I,10 vediamo che Butler trova segni della nostra natura sociale per esempio nelle passioni, nella paura di cadere in disgrazia e nel desiderio di stima. Oggi affronteremo la compassione e il risentimento in quanto passioni che sono particolarmente importanti, secondo Butler, per la nostra costituzione morale nel suo insieme. La compassione rafforza e sostiene la nostra capacità di osservare i dettami della coscienza e i richiami della benevolenza, e di agire in base ad essi. Tuttavia, a quanto pare, c'è un senso nel quale la compassione è una passione non morale, mentre in qualche occasione il risentimento è necessario per placare la compassione e per rafforzare la nostra capacità di portare a compimento i dettami della giustizia, e più precisamente la giustizia penale. Ma il risentimento non deve essere confuso con la vendetta, la cui gratificazione è sempre sbagliata; e lo stesso risentimento deve essere limitato e controbilanciato dal precetto di perdonare coloro che ci offendono. È a questo *bilanciamento e sinergia* delle diverse passioni e del modo in cui esse assistono la nostra capacità di agire in base ai dettami della coscienza, e di uno spirito civico e di benevolenza verso gli altri in generale, che intendo riferirmi con l'espressione “economia delle passioni”. Le passioni sono, per così dire, un sottosistema all'interno della costituzione morale della natura umana; esse hanno un ruolo essenziale, secondo Butler,

nell'adattare la costituzione morale alla virtù, cioè a quelle forme di pensiero e condotta che ci rendono capaci di partecipare e contribuire alla vita sociale.

Quando arriveremo a Hume e a Kant raffronteremo le loro teorie delle passioni, e del loro ruolo, con la teoria di Butler.³ Dunque queste indagini psicologiche fondate sulle intuizioni del senso comune sono una parte essenziale del materiale che vogliamo trattare.

2. Il metodo di Butler

Adesso qualche annotazione sul metodo con cui Butler tratta le passioni:

1) Primo, si tenga presente lo sfondo teologico, o ciò che ho chiamato l'“assunto deistico” di Butler: vale a dire, che Dio esiste con le comuni proprietà deistiche; che Dio creò il mondo; che, oltre ad essere onnisciente e onnipotente, Dio è anche benevolente e giusto, e di conseguenza vuole il bene delle cose viventi e in particolare quello degli esseri umani. Butler non dimostra mai questo assunto; egli lo dà semplicemente per scontato. Anche se i *Sermoni* non si limitano a questo assunto come fa invece l'*Analogia* (i *Sermoni*, dopo tutto, sono sermoni e prendono la *Scrittura* come testo di riferimento ecc.), è utile per i nostri obiettivi osservare che (come penso che sia vero) l'assunto deistico da solo dà conto di gran parte di ciò di cui Butler pensa di avere bisogno, se non di tutto.

Dunque, questo spiega come Butler possa dire che la nostra costituzione morale (e il modo in cui essa ci ispira a pensare ed agire) sia “la voce di Dio in noi” (*Sermone VI*, 8, p. 114 [tr. it. p. 94]); e come egli possa dire in un'altra occasione che la nostra natura umana (cioè, per come la interpreto, la nostra costituzione morale) deve essere ritenuta sacra, perché “nell'immagine di Dio egli fece l'uomo” (*Sermone VIII*, 19, p. 149 [tr. it. p. 121]). Inoltre, in diverse occasioni Butler assume che la nostra costituzione morale, se descritta correttamente, fornisca una ragione per credere che Dio

intendesse che la nostra costituzione fosse fatta in un certo modo. Così nel *Sermone II*, 1 (nel quale Butler fornisce la sua spiegazione principale a favore dell'autorità della coscienza) egli dice: "se la reale natura di una creatura la indirizza solo a certi scopi, ai quali essa è atta, oppure la dirige verso quelli piuttosto che verso qualsiasi altro, questo è un motivo sufficiente per credere che l'Autore di quella natura la predispose a quegli scopi" (p. 51 [tr. it. p. 45]). Si noti che Butler non sta argomentando a favore dell'esistenza di Dio, che ha queste proprietà e queste intenzioni ecc. Egli assume che Dio esista e che abbia determinate intenzioni, coerenti con la benevolenza e giustizia di Dio nel creare il mondo. Di conseguenza, si potrebbe ragionevolmente ritenere che la costituzione morale della nostra natura riveli qualcosa circa le intenzioni di Dio nei nostri riguardi; intenzioni che, data la nostra relazione con Dio, per noi sono legge. Dal momento che l'esame della nostra costituzione mostra che noi siamo tenuti a considerare le decisioni della nostra coscienza come autorevoli e decisive (e non come se avessero semplicemente una qualche influenza, maggiore o minore, in questa o quest'altra occasione), Butler parla della nostra costituzione morale come se fosse sacra e come se fosse la voce di Dio.

Nel paragrafo *II*, 3 egli prosegue dicendo
Siccome poi i nostri sentimenti interni e le percezioni che riceviamo dai sensi esterni sono egualmente reali, argomentare dai primi alla vita e alla condotta è così poco suscettibile di eccezione, come argomentare dagli ultimi alla verità speculativa assoluta [...] E, a proposito del sentimento interno di vergogna, tanto poco un uomo può dubitare che gli sia stato dato per prevenire azioni vergognose, quanto può dubitare che gli occhi gli siano stati dati per guidare i suoi passi (p. 53 [tr. it. p. 46]). Butler continua: E riguardo a questi stessi sentimenti interni, che essi siano reali, che l'uomo abbia nella sua natura passioni e affetti, non si può mettere in discussione più che il suo disporre di sensi esterni. Né quelli possono cadere interamente in errore, sebbene siano fino a un certo punto suscettibili di più grandi errori di questi ultimi (p. 53 [tr. it. p. 46]). Fra le questioni importanti trattate nel paragrafo c'è la

convinzione di Butler che quelle che egli chiama passioni (vs. appetiti, affezioni e attaccamenti) siano una parte importante della nostra costituzione morale, e aiutino a rivelarci come Dio vuole che ci comportiamo.

2) Fra le conseguenze dell'assunto deistico ci sono queste. Primo, che nessuna delle passioni è cattiva in se stessa; infatti passioni simili non potrebbero avere avuto posto nell'intenzione di Dio. Ci sono, sicuramente, degli abusi delle passioni e queste ultime vengono talvolta lasciate andare oltre il loro uso proprio (*Sermone VIII*, 3-4, pp. 137-138 [tr. it. pp. 112-13]). La vendetta è un eccesso di risentimento ed è nostra responsabilità e colpa nostra (*Sermone VIII*, 14-15, pp. 145-146 [tr. it. p. 120]). Un carattere cattivo e malvagio è un disordine della nostra costituzione morale; e un abuso e una mancanza di controllo delle sue diverse componenti, quando si verifica tale disordine.

Una seconda conseguenza dell'assunto deistico è che una passione, o per lo meno una passione importante e fondamentale, deve avere un qualche ruolo e compito adeguato nella nostra costituzione morale nel suo insieme. Naturalmente, potrebbe sembrarci che questa non abbia un ruolo e un compito. Ma in base all'assunto deistico non può essere così; e dunque noi siamo chiamati a riflettere sul nostro carattere per vedere se riusciamo a capire quale sia il suo ruolo e il suo compito. Questo è importante per Butler nel caso del risentimento. Egli pensa che il ruolo e il compito della compassione siano relativamente evidenti; essa assiste ai dettami della coscienza e alle premure della benevolenza verso il prossimo, in particolare quando gli altri sono in disgrazia e hanno bisogno del nostro aiuto. Ma perché dovremmo avere la passione del risentimento, che Butler dice essere la sola tra le passioni (a differenza dei loro abusi) ad avere come scopo quello di infliggere all'altro dolore e sofferenza, anche se solo a causa di un'offesa (anziché un danno) che questa persona ha commesso? Quindi Butler ricerca il ruolo e il compito che deve avere il risentimento; se descriviamo la nostra costituzione morale in maniera corretta, potremmo essere in grado di scoprire che cosa sia. Naturalmente, potremmo anche non essere in grado di farlo,

dal momento che lo schema della natura e del nostro posto in essa è uno schema morale del governo di Dio, che però è compreso solo imperfettamente (si veda l'*Analogia*: parte I, capitolo 7, "Del governo di Dio, considerato come uno schema o costituzione, imperfettamente compreso").

3) Un'ulteriore osservazione è questa, enunciata nel primo paragrafo del *Sermone VIII*, "Sul risentimento". Quando Butler esamina la nostra costituzione morale e le sue diverse parti, egli lo fa sempre in riferimento alla costituzione di esseri naturali e nel contesto delle loro circostanze naturali. Egli assume che la nostra costituzione morale sia adeguata a queste circostanze e alle condizioni naturali; la nostra giusta costituzione è ciò che è a causa della nostra condizione nella natura. Quindi egli dice che in questa indagine noi dobbiamo "prendere la natura umana come essa è e le circostanze in cui è posta come esse sono, e considerare quindi la corrispondenza fra quella natura e quelle circostanze, oppure a quale modo di agire e di comportarsi, rispetto a quelle circostanze, qualsiasi passione o sentimento particolare ci induce" (p. 136 [tr. it. p. 111]). Si veda anche il *Sermone VI*, 1, p. 108 [tr. it. p. 89]. Egli afferma di parlare di questo soggetto per distinguere la propria ricerca da quelle di un altro genere: cioè, quelle che si chiedono perché non siamo creature più perfette di quanto non siamo (per esempio, perché la nostra coscienza non ha potere (influenza) così come ha autorità); o perché non ci troviamo in circostanze migliori? Ma con simili domande noi non abbiamo nulla a che fare. Perseguirle vuol dire correre il pericolo di fare qualche cosa di "peggio di un'impertinente curiosità" (*Sermone VIII*, 1, p. 137 [tr. it. p. 111]). Dunque Butler ritiene che il proprio compito non consista nel chiedersi "perché non fummo fatti di tale natura e posti in tali circostanze da non avere alcun pensiero per una passione così aspra e turbolenta come il risentimento?"; ma, prendendo la nostra natura e la nostra condizione per quello che sono, "perché, o per quale fine ci fu data una tale passione?": e questo principalmente al fine di mostrare quali ne siano gli abusi (*VIII*, 2, p. 137 [tr. it. p. 112]). Quindi, spinto dal proprio spirito pratico, Butler rifiuta di impegnarsi in speculazioni filosofiche o in sottili inchieste

metafisiche. Egli resta fedele, in gran parte, a quelli che egli pensa che siano i meri fatti concernenti la nostra costituzione morale così come si manifesta nella nostra comune esperienza morale; egli pensa che questi fatti siano alla luce del sole nel senso che non abbiamo bisogno di nessuna filosofia o dottrina d'altro genere per scoprirli, nessuna procedura o metodo speciali per renderceli accessibili. Butler pensa, senza dubbio, che soltanto qualcuno che possieda già una teoria sistematica descriverebbe la nostra natura come fa Hobbes (cfr. *Sermone I*, 4, nota b pp. 35 sgg. [tr. it. pp. 32 sgg.]; *V*, 1, nota a, pp. 93 sgg. [tr. it. pp. 77 sgg.]). Ma egli pensa che risulti chiaro che Hobbes sbaglia, una volta che si sia esaminata attentamente la nostra comune esperienza morale. Ciò a cui penso è che in Butler non si trova l'idea che i fatti dell'esperienza morale su cui c'è accordo siano particolarmente difficili da accertare, anche ammettendo che l'ingiustizia e l'orgoglio, ecc., possano condurci ad auto-ingannarci e a imbrogliarci da soli (*Sermone X*: "Sull'inganno di se stesso"). Tutto questo dà alla discussione sulle passioni di Butler un'aspetto decisamente empirico, non dissimile dalla storia naturale. È questa caratteristica dei *Sermoni* di Butler che, a dispetto del loro sfondo teologico, li rese così importanti per Hume. Molto, se non la maggior parte, di ciò che dice Butler non dipende affatto da tale sfondo.

3. *Il ruolo della compassione: come parte della nostra natura sociale*

1) Possiamo dire che la sua definizione, in base al *Sermone V*,1, è: la compassione è un sentimento a favore del bene per i nostri simili e prova piacere per il fatto che le affezioni vengano soddisfatte, e disagio per le cose che si oppongono a ciò.

Dunque per definizione la compassione è in relazione al bene degli altri (a differenza del risentimento, che riguarda un'offesa, un torto). È un'affezione generale alquanto indeterminata per quel che riguarda la varietà delle persone che ne sono interessate; ma fino a un certo punto spesso include tutto il genere umano – e dunque è

un sentire comune, come dice spesso Butler. Sotto questo aspetto è distinta dall'attaccamento – dall'affetto per persone determinate – e dal concetto di amor proprio, che è una specie di affetto generale verso se stessi.

La caratterizzazione iniziale della compassione di Butler non è del tutto corretta, ed è importante correggerla al fine di capire la sua visione. Egli dice (*Sermone V*): quando gioiamo della fortuna degli altri, e ci rammarichiamo per le loro disgrazie, noi, per così dire, ci mettiamo al loro posto, e i nostri interessi al posto dei loro; e proviamo lo stesso genere di piacere per la loro prosperità, e abbiamo la stessa pena per le loro disgrazie, che abbiamo riflettendo sulle nostre (pp. 92-93 [tr. it. pp. 78-79]). Ma sembra ovvio che quando gli altri sono in pena e noi proviamo compassione per loro noi non proviamo però la loro stessa pena; e nemmeno ci sentiamo come ci sentiremmo se immaginassimo (per quanto possiamo) di trovarci nella loro situazione. Detto in breve, quando voi siete malati e io provo compassione per voi, io non mi sento malato; ma la mia compassione mi spinge ad aiutarvi o confortarvi in qualche maniera. Inoltre, la mia compassione non mi induce a rimuginare su come mi sentirei se fossi malato come voi. Potrei cominciare a rimuginarci, ma il punto è che non è questo ciò che mi fa provare compassione. Ciò che me la fa provare è pensare che cosa posso fare per aiutare e confortare, assieme a sentimenti di pena da parte mia, e così via. Naturalmente, Butler sa perfettamente questo, e lo dice correttamente più avanti nel *Sermone V*, 5: “mentre uomini, che si trovano in disgrazia, hanno bisogno di assistenza, e la compassione ci induce direttamente ad assisterli [...] L'oggetto [della compassione] è la presente miseria di un altro [che ha bisogno] di un particolare sentimento per il suo sollievo [...] [La compassione] non si ferma in se stessa, ma ci induce ad assistere il disgraziato” (p. 97 [tr. it. pp. 79-80]). Qui Butler sta confrontando la compassione con la gioia per la felicità dell'altro.

LEZIONE IV

L'argomentazione di Butler contro l'egoismo

1. Introduzione

Oggi discuterò l'argomentazione di Butler contro l'egoismo che si trova nel *Sermone II*, il primo dei due sermoni sull'amore per il prossimo. Per egoismo a questo riguardo dovremmo intendere l'egoismo psicologico di Hobbes e le diverse forme nelle quali esso era una concezione in voga al tempo di Butler (in Mandeville, per esempio); o che era tale, evidentemente, secondo Butler. Tenete a mente che Butler si cimenta nell'apologia, ossia nella difesa delle dottrine morali e delle virtù del senso comune, e in quanto facenti parte della fede e del credo cristiani. Vuole provare che un modo di vivere informato da queste virtù di senso comune non è folle o incurante del giusto bene della nostra persona, ma, al contrario, è del tutto coerente con questo bene quando esso sia correttamente inteso. La prossima volta discuterò il presunto conflitto tra la coscienza e l'amor proprio e farò un'ipotesi su come secondo me Butler risolve questo conflitto. A questo riguardo sono importanti i *Sermoni XII-XIII*.

Nel *Sermone XI* ("Sull'amore del prossimo") Butler esamina quattro questioni che appaiono in questo ordine nel testo:

1) Se sia probabile che l'interesse privato venga promosso al punto che l'amor proprio ci invada e prevalga sugli altri principi. È in rapporto a questa questione che Butler introduce il cosiddetto Paradosso dell'egoismo (o paradosso dell'edonismo): l'idea che la preoccupazione per i nostri stessi interessi possa essere in varia maniera rovinosa per la nostra stessa felicità. Questo problema è discusso nel lungo paragrafo 7, pp. 190 sgg. [tr. it. pp. 154 sgg.]

2) La seconda questione è se ci sia una qualche incompatibilità particolare tra la ricerca dell'interesse pubblico e di quello privato. Per incompatibilità particolare tra interesse pubblico e privato Butler intende una incompatibilità diversa e maggiore della incompatibilità tra due affezioni qualunque, sia particolari che

generali. Dunque egli osserva (nel paragrafo 18) che più tempo e attenzione dedichiamo al bene altrui, meno tempo e attenzione possiamo dedicare al bene per noi stessi, e così via. La sua domanda è se tra l'interesse privato e quello pubblico vi sia un tipo di incompatibilità peculiare o speciale. Egli intende sostenere che non esiste. La questione è affrontata per la prima volta nei paragrafi 10-11, pp. 194 sgg. [tr. it. pp. 156 sgg.]

3) La terza questione esamina la natura, l'oggetto, e il fine dell'amor proprio, in quanto distinto da altri principi e affezioni della mente. Butler crede che la risposta a questa terza domanda debba essere esaminata per prima; le risposte alle altre domande dipendono da questa, sebbene nel seguito della discussione egli dica ancora cose che hanno a che fare con essa. Il primo approfondimento di questo problema è fornito nei paragrafi 5-8, pp. 189-92 sgg. [tr. it. pp. 152-54].

4) Una volta che alle tre prime domande è stata data risposta nell'ordine $3 \rightarrow 1 \rightarrow 2$, Butler affronta una quarta domanda che può essere vista come una generalizzazione della prima domanda. Egli si domanda se un certo modo di vivere, una devozione alla benevolenza, alla virtù e al bene pubblico, si possa facilmente dimostrare incompatibile con l'interesse per il nostro bene privato. Egli sostiene che ciò non succede, non più di quanto si possa rivelare incompatibile qualsiasi altra particolare affezione o passione. Anzi, va oltre, ed enumera diverse caratteristiche specifiche di uno stile di vita caratterizzato dalla devozione alla benevolenza e alla virtù che tendono a ridurre tale incompatibilità. Questa questione è trattata nei paragrafi 12-15, pp. 197-200 [tr. it. pp. 159-60]. Egli prende in considerazione un'obiezione a questa risposta nei paragrafi 17-19; e nei paragrafi 20-21, pp. 204-206 [tr. it. pp. 165-66], compare un passo molto noto sul presunto conflitto tra la coscienza e l'amor proprio, che sembra ammettere la supremazia dell'amor proprio, in palese contraddizione con la tesi precedente di Butler sulla supremazia della coscienza. Egli dice: "Si conceda che, sebbene la virtù o la rettitudine morale consista veramente nell'inclinazione e nell'aspirazione verso ciò che è giusto e buono, come tale, tuttavia quando ci sediamo in un'ora fredda non

possiamo neppure giustificare a noi stessi questa o qualsiasi altra aspirazione, finché non siamo convinti che gioverà alla nostra felicità, o almeno non la contrasti” (p. 206 [tr. it. p. 165]). Questo passo e altri ad esso collegati verranno affrontati la prossima volta. La domanda alla quale dobbiamo rispondere è se Butler sia solamente incoerente; o se, contestualizzando i passi problematici e tenendo a mente la sua visione complessiva, possiamo ricavare una dottrina coerente. Naturalmente possiamo dover aggiungere alcuni dettagli e correggere qualche svista, ma dovremmo assumere – come sempre con ogni testo che ci accingiamo a leggere – che si possa trovare un’interpretazione coerente.

2. *L'argomentazione di Butler contro l'edonismo egoistico*

Sebbene l'argomentazione di Butler contro l'egoismo edonistico (nei paragrafi 4-7, con osservazioni supplementari altrove)⁴ non sia del tutto riuscita, egli prova diversi punti che spianano la strada per un'utile confutazione. Questi punti sono stati ripresi da autori successivi (per esempio, Hume, App. II della *Ricerca sui principi della morale*, e Bradley in *Ethical Studies*, Saggio VII, spec. pp. 251-276).⁵ Ritengo che l'argomentazione di Bradley sia assolutamente dirimente. Così, invece di presentare e commentare la tesi di Butler come la presenta lui stesso, delineerò in forma breve quella che secondo me è una versione della tesi di Bradley, per poi precisare quale sia il contributo di Butler. Questo ci aiuterà a vedere allo stesso tempo dove la formulazione di Butler potrebbe avere bisogno di correzioni.

1) Iniziamo segnalando alcune caratteristiche delle azioni degli agenti ragionevoli e razionali. Assumiamo che questi agenti possano scegliere tra azioni diverse e alternative, a seconda delle circostanze e dei diversi vincoli ai quali sono soggetti. L'insieme delle alternative è in loro potere: sono in grado di fare o di non fare una qualunque di queste azioni. Quale azione disponibile un agente deciderà di fare dipende dalle credenze, dai desideri dell'agente e dalla valutazione delle conseguenze dell'azione

possibile così come sono comprese dall'agente. Qui “desideri” sta per gli appetiti, le affezioni e le passioni di Butler, sia generali che particolari, e tra questi dobbiamo includere ciò che nel passo appena citato Butler chiama “inclinazione e aspirazione verso ciò che è giusto e buono, come tale”. Si noti che Butler la definisce come un'inclinazione.

2) Poi, si pensi all'*oggetto del desiderio* come lo stato di cose il cui perseguimento è lo scopo del desiderio stesso. Quando questo oggetto si è realizzato diciamo che il desiderio è *soddisfatto*; ha raggiunto il proprio scopo realizzando il suo oggetto. Diciamo che un desiderio è *gratificato* quando l'agente sa, o crede ragionevolmente o realizza, che il desiderio è soddisfatto.

Il linguaggio qui va un po' riformulato per fare posto ai desideri di partecipare o impegnarsi in svariate attività, o fare diverse cose, per il piacere di farle. In certi casi suona strano pensare alle attività come a stati di cose, anche se usando certe espressioni possiamo farlo. Dovremmo anche introdurre la nozione di *desiderio finale*, come, per esempio, il desiderio di impegnarsi in una attività o di produrre un determinato stato di cose, per il *piacere di farlo*. Una *catena* di ragioni – io voglio fare X per produrre Y, e Y per produrre Z, ecc. – deve fermarsi, ad esempio, a Z, che voglio che si verifichi per il gusto di farlo. Una catena di ragioni non deve solo essere finita, ma di solito è anche ragionevolmente corta. Come osserva Butler, se così non fosse, non saremmo spinti dal desiderio ma dall'irrequietezza – una inclinazione inutile all'attività senza una ragione evidente. Questa irrequietezza è il vuoto desiderio senza la possibilità di alcuna gratificazione se non il movimento.

3) Ora molto in generale possiamo caratterizzare l'*intenzione* di un'azione come quelle conseguenze di un'azione che sono previste dall'agente e riconosciute come parte della catena causale di eventi e processi essenziali o necessari per portare a realizzazione lo stato di cose che caratterizza l'oggetto del desiderio. Possono essere previste anche altre conseguenze, come per esempio quelle successive alla realizzazione dell'oggetto del desiderio e per il piacere del quale l'azione viene compiuta.

Naturalmente, anche se non teniamo conto di queste conseguenze come parte delle intenzioni dell'agente, potremmo ancora ritenere che l'agente sia chiamato a renderne conto o ne sia responsabile, a patto che esse fossero previste, o avrebbero potuto esserlo. Maniere diverse di tracciare questi confini potrebbero servire egualmente ai medesimi fini filosofici.

Poi diciamo che il *motivo* di un'azione è costituito dalle conseguenze desiderate e presumibilmente previste in vista delle quali viene compiuta l'azione. Data questa descrizione, dovremmo distinguere il motivo dall'elemento psicologico che spinge l'agente ad agire. A seconda delle circostanze questo elemento può essere descritto in diverse maniere, che vanno da un impulso a un piano deliberato, la cui formulazione nel pensiero guida e muove l'agente. Una parte del contesto di questo piano deliberato sarà costituito dal pensiero delle conseguenze desiderate e previste, o ciò a cui mi sono appena riferito come al "motivo".

4) Quanto precede è senza dubbio piuttosto noioso. Ma esaminare queste distinzioni ci mette in grado di proporre un'osservazione semplice e in verità ovvia che è in grado di spezzare la presa che l'egoismo ha sul nostro pensiero. L'osservazione è la seguente: la gratificazione del desiderio è sempre piacevole, o gradevole, o soddisfacente ecc. – qualunque descrizione è appropriata. Ma questo non significa che l'*oggetto* del desiderio consista sempre nell'ottenere (o realizzare) l'esperienza della piacevolezza, della gradevolezza o della soddisfazione. Che la gratificazione del desiderio sia sempre piacevole, gradevole e soddisfacente non implica che il *motivo* sia sempre il piacere, il godimento, o la soddisfazione, e nemmeno che il pensiero del piacere, del godimento, o della soddisfazione sia l'elemento psicologico che ispira le nostre azioni.

Questo ci permette di vedere la fallacia presente nell'argomentazione seguente:

1) Ogni nostra azione intenzionale e deliberata viene intrapresa per portare a realizzazione, o per cercare di portare a realizzazione, l'oggetto di uno o più dei nostri desideri, desideri che vengono dalla nostra persona e che ci spingono ad agire.

2) Quando un desiderio è soddisfatto – quando l'oggetto del desiderio è ottenuto e noi lo sappiamo, o lo crediamo ragionevolmente, o sperimentiamo questo fatto – il nostro desiderio è gratificato.

3) La gratificazione del desiderio è sempre piacevole, godibile, o soddisfacente; la frustrazione del desiderio è sempre spiacevole ecc. Di conseguenza:

4) L'oggetto di tutti i nostri desideri è realmente costituito dai piaceri (esperienze piacevoli) o dai piaceri che scaturiscono dalla soddisfazione dei nostri desideri che è riconosciuta come tale.

Questa conclusione non segue, dal momento che l'argomentazione si basa sulla confusione tra l'*oggetto del desiderio* e la *soddisfazione del desiderio*. I desideri hanno molti tipi diversi di oggetto, e i loro oggetti definiscono il loro *contenuto*. La fallacia sta nel ritenere che il contenuto di tutti i desideri sia il piacere e/o l'esperienza piacevole perché la gratificazione del desiderio è amabile e piacevole.

È questa la fallacia che Butler sta cercando di catturare nella sua discussione della terza questione nei paragrafi 4-7. Egli sta cercando di portare allo scoperto anche un secondo errore nell'argomentazione citata: vale a dire, la fallacia che consiste nel supporre che, dal momento che tutte le nostre azioni sono motivate da uno o più dei nostri desideri – Butler, Hume, Kant sono tutti d'accordo su questo – e la gratificazione dei nostri desideri è piacevole e gradevole per noi e non per qualcun altro, allora noi dobbiamo essere spinti ad agire da queste esperienze piacevoli o gradevoli in quanto *oggetti* del nostro desiderio. Qui l'idea che i desideri che ci spingono ad agire siano i *nostri* desideri, e la piacevolezza e la felicità dei desideri soddisfatti siano le *nostre* esperienze, in qualche modo ci spinge a supporre che i nostri desideri debbano considerare queste nostre esperienze come loro oggetti. Contro questi errori Butler afferma: “ogni particolare affetto, anche l'amore del prossimo, è così veramente una nostra propria affezione [una affezione che abbiamo], come l'amor proprio; e il piacere che deriva dalla sua soddisfazione è tanto un mio piacere [un piacere che esperisco io, e non qualcun altro],

quanto il piacere che l'amore di sé avrebbe". C'è una strana frase cancellata qui, sul significato della quale sono incerto. Butler prosegue: "e se dev'esser chiamata amore di sé ogni particolare affezione che sia propria dell'uomo e quando il piacere che deriva dal suo soddisfacimento è un suo proprio piacere [...] allora, secondo questo modo di parlare, nessuna creatura, quale che sia, può assolutamente agire se non semplicemente per amore di sé. E ogni azione e ogni disposizione, quale che sia, si deve ricondurre a quest'unico principio".

E aggiunge: "Ma, allora questo non è il linguaggio dell'umanità; o, se lo fosse, avremmo bisogno di parole per esprimere la differenza tra il principio di un'azione che procede dalla fredda considerazione che essa sarà vantaggiosa per me, e un'azione, pensa alla vendetta, o all'amicizia, per cui un uomo va incontro a una certa rovina per fare del male o del bene a un altro. È evidente che i principi di queste azioni sono completamente differenti, e così richiedono parole diverse per essere distinti. Tutto ciò in cui concordano è che entrambi derivano e sono fatti per soddisfare un'inclinazione nell'io di un uomo" (p. 188 [tr. it. pp. 153-154]).

In questi importanti paragrafi, dal 4 al 7, possiamo vedere come Butler stia tracciando quelle distinzioni che abbiamo passato in rassegna poco fa. Un modo di porre quello che dice è che l'egoismo psicologico trascura delle distinzioni essenziali. L'idea che noi agiamo sempre a partire dai nostri desideri, i quali, quando queste azioni hanno successo, sono gratificati, e che queste gratificazioni dei nostri desideri siano le *nostre* gratificazioni, è una banalità (come potrebbe essere altrimenti?). Oppure, l'egoismo psicologico è falso. Se si guarda ai meri fatti dell'esperienza, i nostri desideri – appetiti, affetti, e passioni – hanno molti oggetti differenti, e un contenuto estremamente vario, che comprende molte più cose del semplice piacere.

5) Butler desidera anche fare un'altra osservazione psicologica che è importante; cioè che, data la nostra costituzione psicologica, è impossibile che il piacere o il godimento siano l'oggetto del desiderio. In altre parole: bisogna che sia desiderato qualche

cos'altro oltre al piacere; e infatti, il fatto che ci si concentri sui piaceri e i godimenti come un certo tipo di amor proprio presuppone dei desideri – appetiti, affezioni e passioni – che data la nostra costituzione hanno certi oggetti; e questi desideri non potrebbero essere gratificati a meno che non ci fosse una “precedente convenienza” tra questi desideri e i loro oggetti (par. 3 [tr. it. p. 153]).

Alcune osservazioni ulteriori:

1) A proposito dell'ultima osservazione: Butler definisce questi oggetti come cose *esterne*. Avrebbe fatto meglio a dire che i desideri sono desideri di fare cose che implicano cose esterne o l'uso di cose esterne. Si prenda l'esempio del mangiare, o dell'aiutare qualcun altro. Questo non influisce sull'osservazione principale di Butler.

2) L'argomentazione di Butler si sarebbe anche chiarita meglio anche se egli avesse distinto più esplicitamente i diversi tipi di desiderio; per esempio:

a) Desideri *rivolti* a un io vs. desideri *di* un io, e tra i primi:

I) Desideri autocentrati: il desiderio di onore *personale*, di potere, di gloria; di salute e di cibo.

II) Desideri connessi all'io: desiderio di onore e del potere di persone e gruppi collegati a *me* – la mia famiglia, i miei amici, la mia nazione, ecc. L'*egoismo* è caratterizzata dalla relazione con simili desideri.

b) L'affetto per gli altri non è né un desiderio auto-centrato né un desiderio connesso a se stessi: esso comprende desideri per il bene altrui. L'amor proprio è un'affezione a favore del nostro bene ed è completamente diverso dall'egoismo, come spero di dimostrare la prossima volta.

3) Penso anche che Butler sovrapponga due nozioni piuttosto differenti di amor proprio e due nozioni diverse di felicità, che si accompagnano ad esse.

a) La prima ha sfumature edonistiche, come quando Butler dice che l'oggetto dell'amor proprio è “qualcosa di interno, la nostra felicità, il godimento interiore, la soddisfazione [...] [esso] non cerca mai qualcosa di esterno per amore della cosa stessa, ma solo come mezzo per raggiungere la felicità o il bene” (par. 3, p. 187 [tr. it. pp.

152-53]).

b) Una nozione di amor proprio come pianificazione o progetto razionale: l'ordinare, il progettare, e l'organizzare il soddisfacimento dei desideri volti ad assicurare il nostro bene personale. Si veda per esempio la seconda frase del paragrafo 16: "la felicità consiste nell'appagamento di certi affetti, appetiti, passioni, con oggetti che sono per natura adatti ad essi. L'amore di sé può veramente metterci all'opera per soddisfare questi. Ma la felicità o il godimento non ha una connessione immediata con l'amore di sé, ma deriva solo da tale appagamento. L'amore del prossimo è una di quelle inclinazioni" [tr. it. p. 162].

Il problema della nozione edonistica è che questa tende ad assorbire ogni cosa. La nozione di pianificazione non fa questo, ma si applica alla classificazione di quelle affezioni e desideri che ci riguardano più direttamente in modo da far sì che operino per il nostro proprio bene.

4) Anche Butler avrebbe potuto richiamarsi alla distinzione menzionata da Bradley tra il pensiero del piacere e un pensiero piacevole. Il secondo non ha implicazioni di tipo edonistico: non dimostra che il piacere è l'oggetto del desiderio.

5) Infine, Butler vuole mostrare che una vita dedicata alla benevolenza e alla virtù ha una naturale compatibilità con la nostra *felicità*. Si veda l'intero *Sermone XI* e la quarta domanda, che riceve una risposta per ultima. Non possiamo essere privi del sentimento di benevolenza e della virtù senza esserne *deturpati*.

LEZIONE V

Presunti conflitti tra coscienza e amor proprio

1. Introduzione

Introdurrò le principali questioni di oggi attraverso il presunto conflitto o incoerenza nella concezione di Butler tra ciò che egli dice a proposito dell'autorità della coscienza da una parte e le

rivendicazioni dell'amor proprio dall'altra. Sottolineo che questo tema è semplicemente un modo per addentrarci nel problema principale che spero di discutere; infatti ritengo che per Butler non ci sia alcuna incoerenza o conflitto. La cosa importante è capire perché sia così: in poche parole, la sua idea è che più la nostra natura si avvicina alla sua perfezione, più l'amore della virtù – della giustizia e della verità – e quella che Butler chiama “reale benevolenza” (nel *Sermone XII*, 4 [tr. it. p. 171]) diventano la stessa identica cosa. Tale benevolenza è dunque la somma delle virtù: è “un principio posto in creature razionali e pertanto sotto la direzione della loro ragione” (*XII*, par. 19, p. 223 [tr. it. p. 181]). E così, potremmo dire meglio: la benevolenza naturale è stata resa più ampia e integrata con la guida della ragione, cioè la coscienza o il principio di riflessione.

D'altro canto, Butler distingue fra diverse forme di amor proprio. C'è un amor proprio che va nel senso del nostro cosiddetto interesse, cioè il nostro stesso interesse così come lo vede l'opinione mondana in voga. C'è quello che noi potremmo chiamare amor proprio *limitato*, quello di persone i cui interessi sono in gran parte interessi *per* loro stesse: per il loro onore personale, potere, posizione, salute, e così via; persone i cui affetti e attaccamenti naturalmente benevolenti sono deboli. Inoltre, l'amor proprio cambia a seconda del suo ambito, cioè a seconda che si limiti ad occuparsi del nostro stato temporale e imperfetto, o che consideri anche la nostra condizione di possibile perfezione nell'aldilà. Se introduciamo il concetto di *amor proprio ragionevole* come un sentimento stabile volto al giusto bene della nostra persona in quanto creatura ragionevole (dotata della costituzione morale descritta nei *Sermoni I-III*), e se consideriamo l'ambito complessivo dell'amor proprio, che include la condizione della nostra possibile perfezione, allora Butler pensa che una vita guidata dall'amore per la virtù – da un sentimento volto al giusto e alla giustizia e spinto da una reale benevolenza – è il tipo di vita che promuove il nostro bene nel modo migliore. Procura la più grande felicità di cui siamo capaci; una felicità nella quale possiamo ragionevolmente sperare e avere fede. Quindi, data la nostra natura e il nostro posto nel

mondo, non ci può essere alcun conflitto o incoerenza tra la coscienza, le decisioni della quale dobbiamo sempre seguire, e l'amor proprio. Qui dobbiamo dire che la coscienza è reale benevolenza informata dalla ragione, e l'amor proprio si deve intendere come amor proprio ragionevole inteso come un sentimento stabile volto al bene genuino della nostra persona nel suo ambito più ampio.

A prima vista, questa soluzione potrebbe sembrare di scarso spessore filosofico. Si potrebbe dire: "Naturalmente, se nella spiegazione mettiamo anche Dio e supponiamo di essere ricompensati dalla benedizione del paradiso per le nostre virtù e puniti dal fuoco dell'inferno per le nostre colpe, allora non può esserci un conflitto tra la coscienza e l'amor proprio. La celebre domanda, 'perché essere morali?', in questo caso ha una risposta scontata". Ma interpretare la soluzione di Butler in questo modo non coglie per nulla ciò che c'è nel testo dei *Sermoni XIXIV*: vale a dire una psicologia morale che espone una gran varietà di nozioni diverse di benevolenza e di amor proprio, e che indica una maniera nella quale noi possiamo pensare a queste diverse nozioni come a forme più alte o più perfette di benevolenza e amor proprio. Questo suppone che la benevolenza possa essere estesa o generalizzata e dunque informata e guidata dalla ragione in quanto principio di riflessione o di coscienza. Questa psicologia morale allora permette a Butler di spiegare l'amore per il prossimo e l'amore di Dio in maniera tale che questi amori siano del tutto congruenti con la nostra felicità reale e quindi con la forma più alta di amor proprio. Ciò che si deve apprendere da Butler sono i principi della sua psicologia morale e i modi nei quali si pensa che questi portino a questa conclusione.

Nello studiare la psicologia morale di Butler, vi esorto a lasciare da parte completamente l'idea di ricompensa del paradiso e delle punizioni. Le nozioni di ricompensa e punizione non giocano alcun ruolo essenziale. Entro certi limiti – sebbene non del tutto – possiamo interpretare la psicologia di Butler in termini di analogie secolari; e quando non possiamo farlo, dobbiamo pensare a Dio come alla perfezione della ragione e della bontà, e non come a un

dispensatore di ricompense e punizioni. La *Visio Dei* – la visione di Dio – gioca una parte importante nella teoria di Butler nei *Sermoni XIII-XIV*: è il compimento della nostra reale felicità, o del nostro bene genuino. La mia ipotesi è che sia che prendiamo seriamente in considerazione questa idea, sia che non lo facciamo, i principi della psicologia morale di Butler e il loro modo di funzionare non ne sono toccati.

2. Perché supporre che Butler sia incoerente: su coscienza e amor proprio

Consideriamo adesso alcuni passi rilevanti:

1) Nella Prefazione dei *Sermoni*, paragrafo 21, Butler suppone che la nostra felicità personale sia un obbligo manifesto; malgrado ciò potrebbe confliggere con ciò che la coscienza richiede in certi casi: egli risolve il conflitto a favore della coscienza. Egli afferma: “ma l'obbligo dalla parte dell'interesse realmente non rimane. Poiché la naturale autorità del principio della riflessione è un'obbligazione, la più vicina e intima, la più certa e nota; mentre l'opposta obbligazione può tutt'al più apparire solo probabile; dal momento che nessun uomo può esser *certo* in alcuna circostanza che il vizio è il suo interesse nel mondo presente, molto meno può esserlo contro un altro. Così l'obbligazione certa annullerebbe e distruggerebbe interamente quella incerta, che tuttavia sarebbe stata di reale forza senza la prima” (fine del paragrafo 21, pp. 15-16 [tr. it. p. 14]). Questo passo risolve il problema dicendo che la coscienza è più vicina e intima, più certa e conosciuta. Butler dice qui che noi non possiamo essere certi in *nessuna* circostanza del fatto che il vizio sia nel nostro interesse nel mondo *presente*. Ma qualcuno dice che talvolta possiamo esserlo. E in ogni caso questa non è una ragione persuasiva o abbastanza profonda per far sì che l'autorità della coscienza prevalga sempre.

2) Il riassunto del paragrafo 13 del *Sermone III* fa un'impressione analoga. Dice che l'amor proprio ragionevole e la coscienza sono, a quanto pare, principi superiori e alla pari nella

natura umana.

Il ragionevole amore di sé e la coscienza sono i principi fondamentali o superiori della natura dell'uomo, perché un'azione può essere conveniente a questa natura, sebbene tutti gli altri principi siano violati, mentre diviene sconveniente, se uno di quei due è violato. La coscienza e l'amore di sé, se comprendiamo la nostra vera felicità, ci guidano sempre per la stessa via. Il dovere e l'interesse coincidono perfettamente, per lo più in questo mondo, ma interamente e in ogni caso se includiamo il futuro, e il tutto, essendo ciò implicito nella nozione di una buona e perfetta amministrazione delle cose. Così coloro i quali sono stati così saggi nella loro generazione da considerare solo il loro supposto interesse, a spese degli altri e in offesa agli altri, troveranno alla fine che colui che ha rinunciato ai vantaggi del mondo presente, piuttosto che violare la sua coscienza e le sue relazioni della vita, molto meglio ha provveduto a se stesso e si è assicurato il proprio interesse e la propria felicità (p. 76 [tr. it. pp. 63-64]). Così di nuovo sembra che dobbiamo seguire la coscienza dal momento che il dovere e l'interesse coincidono perfettamente; e presumibilmente la coscienza è la guida più sicura: anzi, per noi, la più autorevole.

3) Il passo più notevole è forse nel *Sermone XI*, 21: “si conceda che, sebbene la virtù o la rettitudine morale consista veramente nell'inclinazione e nell'aspirazione verso ciò che è giusto e buono, come tale, tuttavia quando ci sediamo in un'ora fredda non possiamo neppure giustificare a noi stessi questa o qualsiasi altra aspirazione, finché non siamo convinti che gioverà alla nostra felicità, o almeno non la contrasti” (p. 206 [tr. it. p. 165]).

Butler qui forse sta cercando di proteggere la religione e la moralità del senso comune dagli attacchi delle dottrine dell'interesse personale in voga al tempo. Dal momento che qui non dice a quale nozione di amor proprio faccia appello quando noi, per così dire, riflettiamo a mente fredda, questo passo non è incoerente con l'ipotesi generale che ho fatto all'inizio. Non penso che Butler rinunci mai all'idea che per noi la coscienza sia l'autorità suprema. Dobbiamo tenere a mente ciò che dice nel paragrafo 6 del *III Sermone* (p. 71 [tr. it. p. 60]): “la coscienza non solo si offre di

mostrarci la via che dovremmo seguire, ma con sé porta anche la sua autorità, che è la nostra guida naturale, la guida assegnataci dall'Autore della nostra natura: è perciò proprio della nostra condizione creaturale, è nostro dovere camminare per quella via e seguire questa guida, senza cercare di vedere se non possiamo abbandonarle impunemente". Dunque è la guida che ci ha assegnato Dio, e il nostro dovere è quello di seguirla. Si ricordi anche la *Dissertation of Virtue*, nella quale la nostra coscienza ha un contenuto che non è quello della massima felicità o benevolenza, intesa in quella maniera. La benevolenza *reale* è benevolenza come propensione al giusto e alla giustizia, ecc., al bene degli altri, entro i limiti che permettono queste nozioni.

Insomma, allora, questi passi – sebbene entro certi limiti problematici – non contraddicono la soluzione generale suggerita. Parte della difficoltà potrebbe stare nel fatto che Butler stesso nella Prefazione ai *Sermoni* dice molto poco sui *Sermoni XIII-XIV*. Questo potrebbe indurci a trascurare la loro importanza per la sua concezione. In realtà, essi costituiscono il culmine della sua teoria delle varie nozioni di benevolenza, amor proprio, e felicità, e dunque dei principi della sua psicologia morale.

3. Alcuni principi della psicologia morale di Butler

1) Partiamo dal principio discusso l'ultima volta: "qualunque particolare affetto, risentimento, benevolenza, amore delle arti conducono egualmente a una condotta di vita per il proprio soddisfacimento, cioè l'appagamento di noi stessi, e l'appagamento di ciascuno di essi produce diletto: fin qui dunque è manifesto che hanno tutti lo stesso rapporto con l'interesse privato" (XI, paragrafo 14, p. 197 [tr. it. p. 159]).

Ma: questa gratificazione non è l'*oggetto* delle affezioni; il perseguimento deliberato del *piacere* in quanto tale presuppone le affezioni, che *non* hanno il piacere come oggetto. Si noti che nel *Sermone XIII*, paragrafo 13 (pp. 239-40 [tr. it. pp. 196-97]) Butler dice che chiedersi se dobbiamo amare Dio per amore di Dio o per

amore di noi stessi è un mero errore del linguaggio. Qui egli propone la stessa osservazione che era stata proposta prima contro Hobbes e altri a proposito dell'egoismo. Noi dobbiamo amare Dio come il più alto e genuino oggetto della nostra perfetta e reale benevolenza (in quanto informata e diretta dalla nostra ragione), ma naturalmente la gioia che troviamo in questo amore costituisce la piena gratificazione della nostra natura e quindi risponde al nostro amor proprio ragionevole che si prende cura della nostra reale felicità. Butler sta usando le distinzioni che abbiamo discusso prima per dire che non c'è conflitto tra l'amore perfetto di Dio e il nostro proprio bene.

2) Vi sono diversi importanti principi psicologici che si applicano alla benevolenza come a un sentimento volto alla virtù e al bene pubblico, e che la distinguono dai sentimenti in generale:

a) Uno è accennato nel paragrafo 16 dell'*XI* (p. 201 [tr. it. p. 162]): "l'amore del prossimo [...] come un principio virtuoso, è appagato dalla coscienza di sforzarsi di promuovere il bene altrui; ma considerato come una disposizione naturale, il suo appagamento consiste nell'effettivo compimento di questo sforzo".

Ma qual è la spiegazione di questo fatto? Qui Butler si limita ad asserirlo. Si tratta di un principio basilare o è un corollario di un simile principio? Forse troviamo una risposta in *XII*, par. 23 (si veda anche *XIII*, parr. 7-10). Infatti qui Butler afferma: "la natura umana è così costituita, che ogni buon effetto implica l'amore di sé, cioè diviene l'oggetto di una nuova inclinazione nella stessa persona. Così, essere giusto implica l'amore della giustizia; essere benevolo l'amore della benevolenza; esser buono l'amore della bontà; sia che questa giustizia, benevolenza o bontà siano viste nel nostro spirito, oppure in quello d'un altro: l'amore di Dio come Essere perfettamente buono è l'amore della perfetta bontà e contemplata in un essere o in una persona" (p. 228 [tr. it. p. 184]).

Questo viene riformulato nel *Sermone XIII*, 3 (p. 230 [tr. it. p. 188]); e par. 6 (pp. 234 sgg. [tr. it. p. 191 sgg.]), in cui Butler dice: "Essere un uomo giusto, buono, retto, implica evidentemente una particolare affezione o amore per la giustizia, la bontà, la rettitudine, quando questi principi sono gli oggetti di

contemplazione. Ora, se un uomo manifesta approvazione o affetto per un principio in sé e per se stesso, tenuto il debito conto delle cose incidentali, sarà lo stesso se lo vede nella sua propria mente o in un'altra, in se stesso o nel suo prossimo. Questa è la spiegazione della nostra approvazione, del nostro amore e affetto morale verso i buoni caratteri, che non può non essere in quelli che hanno qualche grado di reale bontà in se stessi e che discernono e notano lo stesso principio in altri". Definiamo questo come "principio base del sentimento riflessivo": un buon sentimento – un sentimento volto alla virtù – genera un sentimento a proprio favore.⁶ Spiega anche perché non possiamo violare la coscienza senza avere un senso di colpa: dobbiamo detestare il vizio in noi stessi.

b) Poi vengono due principi che generano amore. Per primo, il Principio dell'eccellenza superiore, *XIII*, parr. 7-8 (pp. 234-35 [tr. it. pp. 191-92]). Il secondo è il Principio di reciprocità: le buone azioni e intenzioni a nostro vantaggio e per il nostro bene generano una naturale gratitudine e amore in cambio (*XIII*, parr. 9-11, pp. 236-238 [tr. it. pp. 193-96]).

c) Poi c'è un assunto fondamentale: vale a dire che questi principi non funzionano – in modo particolare il Principio a dell'amore riflessivo – a meno che non si abbia un qualche grado di bontà morale. Per esempio, un sentimento di bontà nella nostra mente e nel nostro carattere: *XIII*, 9, p. 236 [tr. it. p. 194].

d) Il principio della giusta aspirazione: *XIV*, 3, p. 244 [tr. it. p. 200], che Butler mette in relazione con la rassegnazione = paura-speranza-amore:

"La rassegnazione alla volontà di Dio è la totalità della pietà; include in sé tutto ciò che è buono ed è una fonte della più ferma quiete e compostezza mentale. C'è un generale principio di sottomissione nella nostra natura".

e) Principio di continuità: *XIII*, 12, pp. 178 sgg. [tr. it. pp. 196-97].⁷

Appendice: Annotazioni aggiuntive su Butler

Punti importanti in Butler

(Hobbes e Butler, le due grandi fonti della filosofia morale moderna: Hobbes come colui che ha posto il problema – l'autore da confutare. Butler ha fornito una risposta profonda a Hobbes)

- 1) Autorità vs. forza
- 2) Nozione di RE della tesi = inizia qui⁸
- 3) Sul metodo – Ultimo paragrafo. Dissertazione sulla identità personale
- 4) Egoismo, *contra* Hobbes: Butler sostiene che i progetti morali fanno parte dell'io tanto quanto altre parti: Kant approfondisce ciò collegando LM (Legge Morale) con l'io come R + R (razionale e ragionevole)
- 5) Nella *Dissertation* Butler attacca la spiegazione del senso morale di Hutcheson
- 6) Il metodo generale di Butler è fare appello all'esperienza; ma ci sono diversi tipi di esperienza, morale vs. non-morale, mnemonica vs. non-mnemonica (come in Ref., 3)
- 7) Hume replica a Butler in due modi:
 - a) Hume prova a far posto alla distinzione di Butler fra autorità e forza, attraverso la distinzione tra passioni calme e violente.
 - b) Hume prova a rispondere alla critica all'utilitarismo di Butler (Hutcheson) in relazione alla giustizia attraverso la distinzione tra virtù naturali e artificiali (Hume ammette che Butler ha ragione quando dice che la giustizia non è sempre vantaggiosa).
- 8) Butler non vuole spiegare tutto; né vuole andare oltre ai dati della nostra esperienza morale o sistematizzarli. Il suo obiettivo non è una teoria sistematica. Noi ne sappiamo a sufficienza per poterci salvare, e dovremmo avere chiarezza circa questa conoscenza e tenerla ferma.

Sturgeon: su Butler "Phil. Review" (Scheneewind pensa che sbagli).

Il capitolo di Whewell su Butler nella sua *Storia dell'etica* "Butler aveva ragione sui dati; il nostro compito è elaborare la

teoria" (o qualche cosa di simile).

9) Si metta questo in connessione con Kant; compresa la sua nozione di fede razionale.

10) Butler propone una nuova base per l'autorità della morale – non la rivelazione o la volontà divina; ma l'esperienza morale (in quanto accessibile al senso comune e alla coscienza).

La coscienza e l'autorità della coscienza:

Prefazione: 24-30, spec. 26-28: *Sermone I*, 8-9, *II*: tutto

Natura sociale dell'uomo:

Sermone I, 9-13; cfr. spec. 10, 12

Non esiste un sentimento di odio per se stesso nell'uomo, o il desiderio di ferire gli altri per il piacere di farlo, o di ingiustizia, oppressione, tradimento, ingratitudine, ecc. (anche in Kant).

Prefazione: 26-28: trasgredire alla coscienza vuole dire provare sensi di colpa, non possiamo agire in questo modo senza provare un "senso reale di auto-disapprovazione".

Conflitto [fra] coscienza e amor proprio

Prefazione: 16-30; spec. 24; *III*, 9; *XI*, 20

Analogia: 87 e 87n.

interesse temporale e religioso dell'amor proprio cfr. 70 sg.

La coscienza nell'*Analogia*:

1) Non si può distaccarsene senza incorrere nell'autocondanna: 1112)
I suoi dettami sono leggi di Dio, leggi che prevedono sanzioni: 111

Conflitto [fra] coscienza e amor proprio: (passi)

Prefazione:

Conflitto con l'interesse personale, felicità lasciata senza rimedio da Shaftesbury: 26; rilevanti anche 7-30
Conflitto risolto dalla certezza epistemica [della] coscienza: 26 *Sermone I*:

Paragrafo 15: sembra mettere coscienza e amor proprio sullo stesso piano *Sermone II*: (evita il raffronto fra coscienza e amor proprio)

Coscienza come principio intimo e supremo: 8, 15 *Sermone III*:
discussione 6-9

Interesse personale ristretto impossibile per noi: 6-7
Interesse personale (presente e nel tempo) come massimizzazione dei piaceri in generale
Coincide con la virtù e il corso della vita: 8
E farà così

nella distribuzione finale delle cose: 8La coscienza e l'amor proprio opportunamente inteso si equivalgono, ma noi dobbiamo sempre seguire la coscienza: 9 *Sermone XI*, 20-21

L'obiettivo di Butler: mostrarci a noi stessi: *II*, 1

Sulla coscienza:

Il suo ruolo nella costituzione della natura umana:

Esposizione delle parti della natura umana (Cost = Econ): P: 14La supremazia della coscienza definisce la costituzione della natura umana: P: 14La guida da parte della coscienza di ogni nostra parte fornisce l'idea della costituzione o del sistema della natura umana: P: 14; Questo sistema è adatto alla virtù: P: 14Il fatto che la nostra costituzione sia a volte disordinata non significa che non sia una costituzione: P: 14Grazie alla coscienza e alla nostra costituzione noi siamo agenti morali e responsabili: P: 25La nostra costituzione ci rende capaci di essere legge Anoi stessi e soggetti alla punizione, anche quando mettiamo in dubbio la sanzione: P: 29 La sua Autorità: P: 16-30

La coscienza come approvazione di alcuni principi o azioni ecc.; P: 19La coscienza e la sua autorità sono ciò che distingue l'uomo dagli animali: P: 18-24La coscienza rivendica la guida assoluta della nostra costituzione: P: 24Questa rivendicazione è fatta indipendentemente dalla forza dell'influenza: P: 24L'errore di Shaftesbury: avere uno schema dove a decidere è la forza: P: 26Perché la coscienza ha il sopravvento: argomentazione epistemica che deriva dalla certezza e dall'autorità: P: 26Noi non possiamo violare la nostra coscienza senza incorrere nell'auto-condanna e nella disapprovazione: P: 28Conflitto tra coscienza e amor proprio: 16-30Non dipende dalla religione ma scaturisce dalla nostra mente; *Analogia I*, 7, 11La coscienza è necessaria per guidare e regolare gli altri elementi della natura umana: *II*, 8Argomentazione della sproporzione: *II*, 40 Metodo e intuizionismo

Legame con Clarke ecc. P: 12L'appello ai fatti morali come il metodo personale di Butler: P: 12, 27; *II*, 1Appello all'esperienza morale come *sui generis*: P: 16Appello al senso morale del cuore e della coscienza naturale di ciascuna persona: *II*, 1(Paragone con l'appello

ai sensi in relazione alla conoscenza delle cose) Appello alle emozioni morali e al loro ruolo: per esempio la vergogna: //, 1 Non possono essere del tutto sbagliate: //, 1 Perché la nostra natura è sociale?

1) Dimostrato dagli appetiti e dalle emozioni ecc. (sul rancore, sulla compassione, *Sermoni XI-XII*)

2) Da un principio generale di benevolenza

3) Dal contesto della coscienza

4) Dal fatto che l'amor proprio ragionevole farebbe di noi esseri sociali

La costituzione della natura umana è reale o meramente ideale?

1) Le componenti sono reali, inclusa la coscienza.

2) È ideale nel senso che può essere disordinata: e la coscienza non è seguita in via generale.

3) È evidente nei pronunciamenti concreti della coscienza delle persone giuste e corrette, fatti a mente fredda

4) La cost. è allora come saremmo nei nostri comportamenti se in generale seguissimo la coscienza.

5) Questa cost. e la supremazia della coscienza fanno sì che possiamo essere legge per noi stessi; ci rendono agenti morali e razionali responsabili e passibili di rendere conto delle proprie azioni.

6) Butler direbbe: tutto ciò è basato sui fatti della nostra esperienza morale.

Butler è un intuizionista? Per esempio come Clarke?

Prefazione

Accettazione da parte di Butler dell'intuizionismo à la Clarke:
Pref.: 12

Metodo personale di Butler: Pref.: 12 sg.

appello alle esperienze morali come questioni di fatto: 12, 27 Cost. (o econ.) della natura umana. Pref.: 12 sg., 14

le varie parti: 14 rapporti tra le parti e supremazia della coscienza: 14 scopo: adatto a virtù: 14 come un orologio per indicare l'ora: 14 irrilevanza dei disordini: 14 Costituzione degli agenti responsabile dei disordini della cost.: 14 Niente di più contrario alla natura

umana del vizio, ingiustizia: 15 La proprietà a il dolore non lo sono, e perché: 15; *III*: 2 Principio dell'amor proprio: 35 Passioni e appetiti particolari: 35 Varietà delle motivazioni umane, che si danno il cambio: P: 21 Nozione di autorità della coscienza: 14, 16, 19

Differenze nel tipo di esperienza morale, in relazione a Harding: 16 Ha autorità sulle altre parti della nostra costituzione: 24 Questa autorità diversa dalla forza: 24 Questa autorità implicata dall'approvazione di riflesso: 25 Critica Shaftesbury: che dimentica questa autorità: 26-30 Conflitto fra coscienza e amor proprio razionale: 26, 41; *III*, 5-9; *XI*, 20-21 Perché prevale sempre la coscienza (spiegazione epistemica): 26 Appello all'interesse e all'amor proprio: 28 Trasgredire la coscienza conduce all'auto-condanna, all'auto-disapprovazione: 28 Uomo legge a se stesso: 29 Perché la punizione di chi non crede è comunque giusta: 29 Accetta la tesi di Shaftesbury: la virtù tende alla felicità, il vizio all'infelicità: 26, 30 Come sono dimostrati gli obblighi; ciò che la nostra natura e la nostra condizione richiedono: 33

L'esperienza morale è *sui generis*: 16, 24

Sermone I

Virtù la LN sotto la quale siamo nati: 2

La nostra costituzione nel suo insieme adatta alla virtù: 2

Natura sociale dell'uomo: complementarietà fra le parti della nostra costituzione: 4 sg.; 10

noi siamo nati per vivere in società e per il nostro bene personale: 9

Principio di benevolenza: 6

Principio dell'amor proprio: 6 (amor-proprio ponderato) 14; *II* 10-11; *Analogia*, I, 3-7

Coincidenza fra benevolenza e amor proprio: 6, *III*, 9; cfr. *III*, 5-9 Superiore alle passioni: *II*, 10-11 Affezioni e passioni particolari: 7

Come si distinguono dai principi di benevolenza e amor proprio: 7 Perché sono considerati come strumenti di Dio: 7 Principio di riflessione, o coscienza: 8

Dimostrato attraverso l'appello all'esperienza morale: 8 Nella natura umana non c'è nulla di simile a:

Odio per se stessi: 12 Cattiva volontà: 12 Amore dell'ingiustizia: 12

Causa del male e dell'agire errato: 12; In generale: 56

Natura dell'uomo giudicata dalla maggior parte dell'umanità:

13

Autorità della coscienza, anziché suo potere: II, 1-8, 12-14, III, 2
Senso in cui è naturale: II, 8
Compito della coscienza: II, 8; III, 2
(guidare e vigilare) Fa di noi legge a noi stessi: II, 4, 8, 9; III, 2
Prerogativa, naturale supremazia della coscienza: 8, 9; III, 2
Esempio per illustrare una condotta innaturale: II, 10
Dio ha messo la coscienza nella nostra cost. perché fosse la nostra giusta guida: II, 15; III, 3, 5
Il bene e il male possono essere riconosciuti dalle persone equanimi senza il contributo di principi e regole (della filosofia): III, 4
Noi abbiamo la norma del giusto dentro di noi: III, 4
La coscienza porta con sé la propria autorità: il dovere di obbedire si fonda sul suo essere la legge della nostra natura: III, 5
La coscienza come voce di Dio: III, 5 (interpretazione di Bernard), si veda l'*Analogia*, I, 3:15-16; I, 7:11; II, 1:25; I, 3:13
La virtù come adeguata alla nostra natura: III, 9

Appello all'esperienza: II, 1; 17

Obiettivo di Butler: II, 1

Eguale grado della coscienza e dell'amor proprio: III, 9

¹ Sulla distinzione fra ragionevole e razionale si vedano le lezioni su Hobbes.

² [Il *Sermone I*, paragrafo 10, nella sua interezza recita come segue. *N.d.C.*]: "E da tutte queste considerazioni deriva un quadro della natura umana diverso da quello che spesso ci viene offerto. Gli uomini sono per natura così strettamente uniti, c'è una corrispondenza tale fra le sensazioni interne di un uomo e quelle di un altro, che la disistima è evitata non meno che una pena corporea: Ed essere oggetto di stima e di amore è desiderato quanto un qualsiasi bene esterno: e in molti casi particolari, le persone sono spinte a far del bene agli altri, come lo scopo al quale tende il

loro sentimento e nel quale esso trova piena soddisfazione. E dimostrano di trovare un reale appagamento e gioia in questo modo di comportarsi. C'è un tale principio naturale di attrazione nell'uomo verso un altro uomo, che l'aver fatto lo stesso tratto di strada, l'aver respirato nello stesso clima, l'esser nati semplicemente nello stesso artificiale distretto o circoscrizione, diviene l'occasione di contrarre amicizia e familiarità molti anni dopo, poiché qualsiasi cosa può servire allo scopo. Così si cercano e si trovano relazioni puramente nominali, non da parte dei governanti, ma da parte delle sfere più basse del popolo: e queste relazioni sono giudicate sufficienti a stringere l'umanità in piccole fraternità e associazioni: legami deboli, certamente, che possono offrire motivi sufficienti di ridicolo, se sono assurdamente considerati come i veri principi di quell'unione; ma essi sono in realtà solo le occasioni, come qualsiasi cosa può esserlo di qualsiasi cosa, per mezzo delle quali la nostra natura ci manda avanti in accordo con le sue proprie originarie tendenze e inclinazioni. Le quali occasioni perciò non sarebbero niente affatto, ove non ci fosse questa precedente disposizione e tendenza della natura. Gli uomini sono un sol corpo, tanto che in una maniera particolare essi sentono, per ciascun altro, vergogna, improvviso pericolo, sdegno, onore, prosperità, miseria; li sentono, questo o quello di tali sentimenti o anche tutti, a motivo della natura sociale in generale, per benevolenza, quando si presenti l'occasione di una naturale relazione, conoscenza, protezione, dipendenza; ciascuno di questi essendo distinti cementi della società. E perciò il non aver alcun riguardo per il prossimo nel nostro comportamento è l'assurdità speculativa, tradotta in pratica, di considerare noi stessi come singoli e indipendenti, come se non avessimo per natura alcuna relazione con le creature che ci circondano. È la stessa absurdità di supporre che una mano, in qualsiasi parte, non abbia alcuna relazione naturale con l'altra o con l'intero corpo" [tr. it. pp. 38-39].

³ Per le lezioni su Hume e Kant alle quali si fa qui riferimento cfr. J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia morale*, cit. [N.d.C.].

⁴ Si veda specialmente la formulazione del principio psicologico fondamentale al par. 13.

⁵ F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford University Press, Oxford 1927.

⁶ Cfr. l'affermazione al par. 16 del cap. 11 (p. 168), citato poco fa. Si veda la selezione immediatamente dopo la Sezione 2 citata prima.

⁷ Non è chiaro che cosa sia questo principio. Le lezioni qui si interrompono bruscamente, senza ulteriori elaborazioni e senza un sommario. [N.d.C.]

⁸ La mia ipotesi è che “RE” si riferisca all'equilibrio riflessivo, e che “nozione di RE della tesi” si riferisca alla tesi di dottorato di Rawls stesso e alla teoria iniziale dell'equilibrio riflessivo che vi era elaborata, che venne pubblicata in *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951), ora in Rawls, *Collected Papers*, a cura di S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1999, cap. 1 [tr. it. , in J. Rawls, *La giustizia come equità. Saggi* (1951-1969), Liguori, Napoli 1995] [N.d.C.].

Schema del corso

PHILOSOPHY 171:

Filosofia politica e sociale – Primavera 1983

Questo corso prenderà in esame diverse concezioni del contratto sociale e dell'utilitarismo che sono state importanti nello sviluppo del liberalismo come dottrina filosofica. Verrà preso in considerazione Marx in quanto critico del liberalismo; e, se avremo tempo, il corso terminerà con qualche approfondimento di *TJ* [*Una teoria della giustizia*] e altre idee contemporanee. L'ambito del corso è circoscritto, nella speranza di raggiungere una certa profondità di comprensione.

A. Introduzione

B. Due dottrine del contratto sociale (3 settimane)

1. Hobbes:

a. La natura umana e l'instabilità dello stato di natura

b. La tesi di Hobbes e gli articoli di pace

c. Ruolo e poteri del sovrano

2. Locke:

a. Dottrina della LNF

b. Il contratto sociale e i limiti dell'autorità politica

c. La costituzione legittima e il problema dell'ineguaglianza

C. Due dottrine utilitariste (3 settimane)

1. Hume:

a. Critica alla dottrina del contratto sociale

b. Giustizia, proprietà e principio di utilità

2. J.S. Mill:

a. Il principio di utilità rivisitato

b. Il principio di libertà e i diritti naturali

c. L'asservimento delle donne e i principi del mondo moderno

d. Proprietà privata, mercati concorrenziali e socialismo

D. Marx: (2 settimane e mezzo)

a. Il ruolo delle concezioni della giustizia

b. Teoria della coscienza ideologica

c. Teoria dell'alienazione e dello sfruttamento

d. Concezione di una società umana razionale

E. Conclusione: alcune idee contemporanee

a. Compendio delle idee principali di *Una teoria della giustizia*

b. Loro relazioni con alcune altre concezioni

Testi

Hobbes, *Leviathan* (Pelican Classics)

Locke, *Treatise of Government*, a cura di Laslett (New American Library)

Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Liberal Arts)

J.S. Mill, *Utilitarianism* e *On Liberty* (Hackett); *Subjection of Women* (MIT)

Marx, *Selected Writings*, a cura di McLellan (Oxford)

Lecture

Leviatano, Parte I, spec. capp. 5-16, Parte II, tutta; *Secondo trattato*, tutto; *Ricerca*, tutta, e *Del contratto originale* (fotocopie); *Utilitarismo*, tutto; *Sulla libertà*, spec. capp. 1-3; *L'asservimento delle donne*, tutto; in McLellan (a cura di), *La questione ebraica*, par. 6; *Manoscritti economico-filosofici*, par. 8; *Su James Mill*, par. 10; *Tesi su Feuerbach*, par. 13; *L'ideologia tedesca*, par. 14; *Lavoro salariato e capitale*, par. 19; selezioni dai *Grundrisse*, par. 29; dal *Capitale*, e dalla *Critica al programma di Gotha*, par. 40.

Le lezioni si tengono il lunedì e il venerdì. Ci sarà un esame finale e un saggio di fine corso di circa 3000 parole.

Indice

Nota all'edizione italiana *di Salvatore Veca*

Prefazione del curatore

Note introduttive

Testi citati

Introduzione: osservazioni sulla filosofia politica

1. *Quattro domande sulla filosofia politica*

2. *I quattro ruoli della filosofia politica*

3. *Le idee principali del liberalismo: le sue origini e il suo contenuto*

4. *Una tesi centrale del liberalismo*

5. *Situazioni iniziali*

HOBBS

I. La morale secolare di Hobbes e il ruolo del suo contratto sociale

1. *Introduzione*

2. *La morale secolare di Hobbes*

3. *Interpretazioni dello stato di natura e del contratto sociale*

Prima lezione su Hobbes: Appendice A

Prima lezione su Hobbes: Appendice B

Prima lezione su Hobbes: Appendice C

II. La natura umana e lo stato di natura

1. *Osservazioni preliminari*

2. *Caratteristiche principali della natura umana*

3. *L'argomentazione a favore della tesi di Hobbes*

Seconda lezione su Hobbes: Appendice A

III. La teoria del ragionamento pratico di Hobbes

1. *Il ragionevole e il razionale*

2. *I fondamenti razionali degli articoli ragionevoli della concordia civica*

Terza lezione su Hobbes. Appendice A (1979)

Terza lezione su Hobbes. Appendice B

IV. Il ruolo e i poteri del sovrano

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE SU HOBBS E LA
DEMOCRAZIA COSTITUZIONALE (1978)

Quarta lezione su Hobbes: Appendice A

Quarta lezione su Hobbes: Appendice B

Appendice: Indice di Hobbes

LOCKE

I. La sua dottrina del diritto naturale

1. *Osservazioni introduttive*

2. *Il significato del diritto naturale*

3. *La legge di natura fondamentale*

4. *Lo stato di natura come stato di eguaglianza*

5. *Il contenuto della legge di natura fondamentale*

6. *La legge di natura fondamentale e le basi dei diritti naturali*

II. La sua teoria del regime legittimo

1. *La resistenza sotto una costituzione mista*

2. *La tesi fondamentale di Locke sulla legittimità*

3. *Il criterio lockeano per un regime politico legittimo*

4. *L'obbligo politico per gli individui*

5. *Il potere costituente e la dissoluzione del governo*

III. La proprietà e lo stato di classe

1. *Formulazione del problema*

2. *Sfondo della questione*

3. *La risposta di Locke a Filmer: I, capitolo 4*

4. *La risposta di Locke a Filmer: II, capitolo 5*

5. *Il problema dello stato di classe*

6. *Una storia possibile dell'origine dello stato di classe*

HUME

I. "Del contratto originale"

1. *Osservazioni introduttive*

2. *La critica humeana al contratto sociale di Locke*

II. L'utilità, la giustizia, e l'osservatore giudizioso

1. *Osservazioni sul principio di utilità*

2. *La virtù artificiale della giustizia*

3. *L'osservatore giudizioso*

ROUSSEAU

I. Il contratto sociale: il suo problema

1. *Introduzione*

2. *Gli stadi della storia prima della società politica*

3. *Lo stadio della società civile e dell'autorità politica*

4. *La rilevanza per il contratto sociale*

Prima lezione su Rousseau (1981). Appendice A

Rousseau. Appendice B

II. Il patto sociale: i suoi presupposti e la volontà generale (I)

1. *Introduzione*

2. *Il patto sociale*

3. *La volontà generale*

III. La volontà generale (II) e la questione della stabilità

1. *Il punto di vista della volontà generale*

2. *La volontà generale: il rule of law, la giustizia, e l'eguaglianza*

3. *La volontà generale e la libertà civile e morale*

4. *La volontà generale e la stabilità*

5. *La libertà e il patto sociale*

6. *Le idee sull'eguaglianza di Rousseau: che cosa le rende particolari?*

MILL

I. La sua concezione dell'utilità

1. *Osservazioni introduttive: J.S. Mill (1806-1873)*

2. *Un modo per leggere l'Utilitarismo di Mill*
3. *La felicità come fine ultimo*
4. *Il criterio della preferenza decisa*
5. *Commenti ulteriori sul criterio della preferenza decisa*
6. *La psicologia sottostante di Mill*
- II. *La sua teoria della giustizia*
 1. *Il nostro approccio a Mill*
 2. *La teoria della giustizia di Mill*
 3. *Il posto della giustizia nella morale*
 4. *Caratteristiche dei diritti morali in Mill*
 5. *Il criterio bipartito di Mill*
 6. *Il desiderio di unità con gli altri*
- III. *Il principio di libertà*
 1. *Il problema del Saggio sulla libertà(1859)*
 2. *Alcune osservazioni preliminari sul principio di Mill*
 3. *Enunciazione del principio di libertà milliano*
 4. *Sul diritto naturale (astratto)*
- Conclusione*
- IV. *La sua dottrina nel suo insieme*
 1. *Introduzione*
 2. *La struttura della dottrina di Mill*
 3. *I primi due interessi permanenti dell'umanità*
 4. *Due altri interessi permanenti*
 5. *Rapporto con il criterio della preferenza decisa*
 6. *Rapporto con l'individualità*
 7. *Il posto dei valori perfezionisti*
- Appendice: Osservazioni sulla teoria sociale di Mill [c. 1980]*

MARX

- I. *La sua idea del capitalismo come sistema sociale*
 1. *Osservazioni preliminari*
 2. *Caratteristiche del capitalismo come sistema sociale*
 3. *La teoria del valore-lavoro*
- I lezione su Marx: Appendice*
- II. *La sua concezione del giusto e della giustizia*
 1. *Un paradosso nella visione della giustizia di Marx*

2. *La giustizia come concezione giuridica*

3. *Sul fatto che Marx condanna il capitalismo come ingiusto*

4. *Il rapporto con la teoria della distribuzione basata sulla produttività marginale*

5. *Il ruolo allocativo e distributivo dei prezzi*

III. *Il suo ideale: una società di produttori liberamente associati*

1. *Le idee sulla giustizia di Marx sono coerenti?*

2. *Perché Marx non discute esplicitamente le idee di giustizia*

3. *La scomparsa della coscienza ideologica*

4. *Una società senza alienazione*

5. *L'assenza di sfruttamento*

6. *Il comunismo maturo: il superamento del primo difetto del socialismo*

7. *Il comunismo maturo: il superamento della divisione del lavoro*

8. *La fase più avanzata del comunismo è una società oltre la giustizia?*

Osservazioni conclusive

APPENDICI

Quattro lezioni su Henry Sidgwick

I. *I Metodi dell'etica di Sidgwick*

1. *Osservazioni preliminari*

2. *La struttura e l'argomentazione dei Metodi dell'etica*

II. *Sidgwick sulla giustizia e sul principio di utilità classico*

1. *La teoria della giustizia di Sidgwick*

2. *Formulazione del principio di utilità classico*

3. *Alcuni commenti su confronti interpersonali di utilità (confronti IP)*

4. *Alcune caratteristiche del principio di utilità come principio primo di un metodo razionale dell'etica*

5. *Un esempio: la critica di Sidgwick alla libertà naturale*

6. *Ulteriori considerazioni concernenti la definizione del principio di utilità*

III. L'utilitarismo di Sidgwick

1. *Introduzione all'utilitarismo*

2. *L'enunciazione del principio classico di utilità (Sidgwick)*

3. *Osservazioni sui confronti interpersonali*

4. *Vincoli filosofici a una misura soddisfacente dei confronti interpersonali*

5. *Alcune questioni che riguardano il maggior numero e la felicità, e la massimizzazione della utilità totale vs. l'utilità media*

6. *Note conclusive*

Lezione III Appendice: A proposito dei confronti interpersonali cardinali

IV. Riassunto dell'utilitarismo

CINQUE LEZIONI SU JOSEPH BUTLER

I. La costituzione morale della natura umana

1. *Introduzione: vita (1692-1752), opere, e obiettivi*

2. *Gli avversari di Butler*

3. *La costituzione morale della natura umana*

II. La natura e l'autorità della coscienza

1. *Introduzione*

2. *Caratteristiche della nostra facoltà morale*

3. *Schema delle argomentazioni di Butler a favore dell'autorità della coscienza: Sermone II*

4. *Sintesi dell'argomentazione di Butler a favore della autorità della coscienza*

III. L'economia delle passioni

1. *Introduzione*

2. *Il metodo di Butler*

3. *Il ruolo della compassione: come parte della nostra natura sociale*

IV. L'argomentazione di Butler contro l'egoismo

1. *Introduzione*

2. *L'argomentazione di Butler contro l'edonismo egoistico*

V. Presunti conflitti tra coscienza e amor proprio

1. *Introduzione*

2. *Perché supporre che Butler sia incoerente:*

su coscienza e amor proprio

3. Alcuni principi della psicologia morale di Butler

Appendice: Annotazioni aggiuntive su Butler

Schema del corso